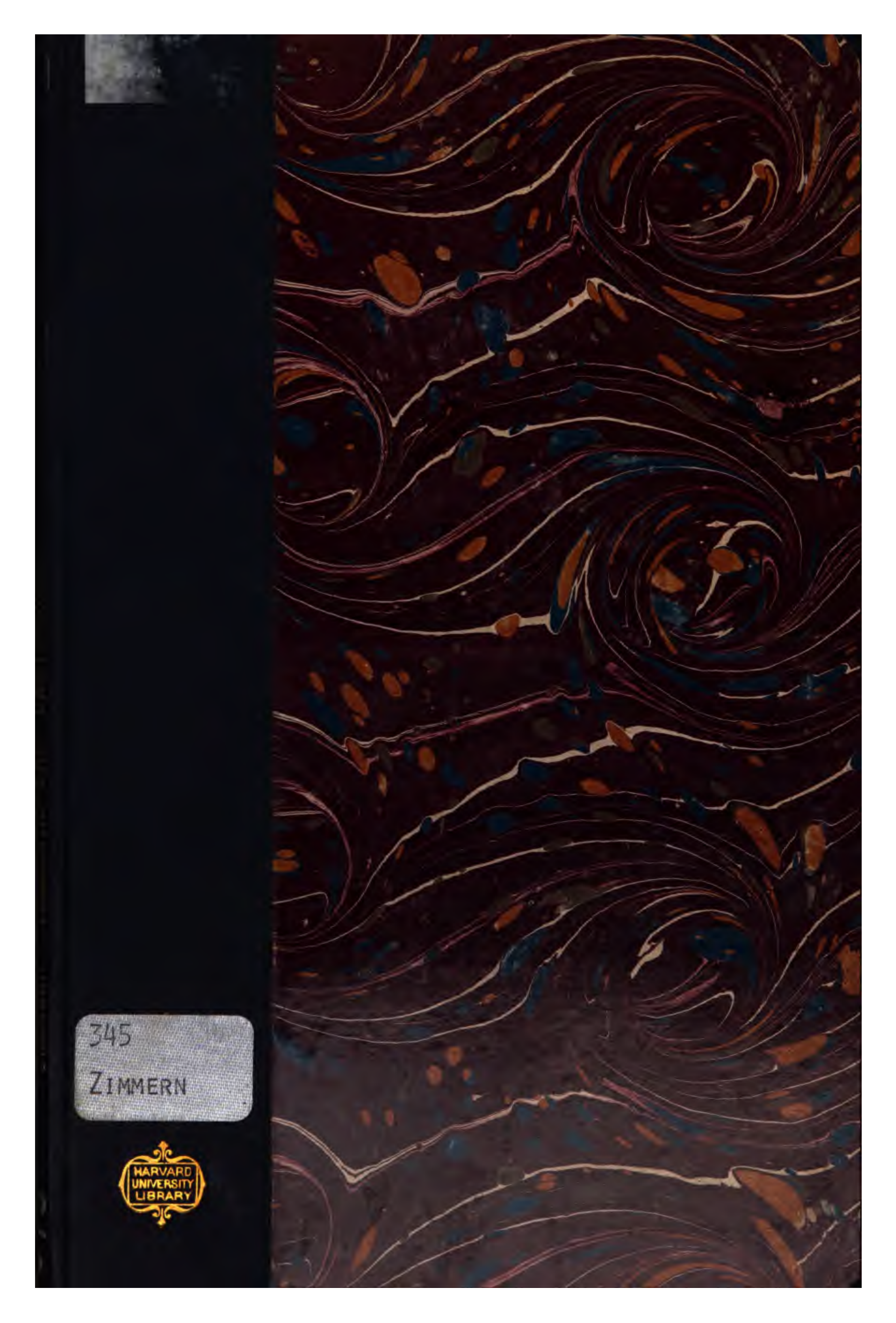
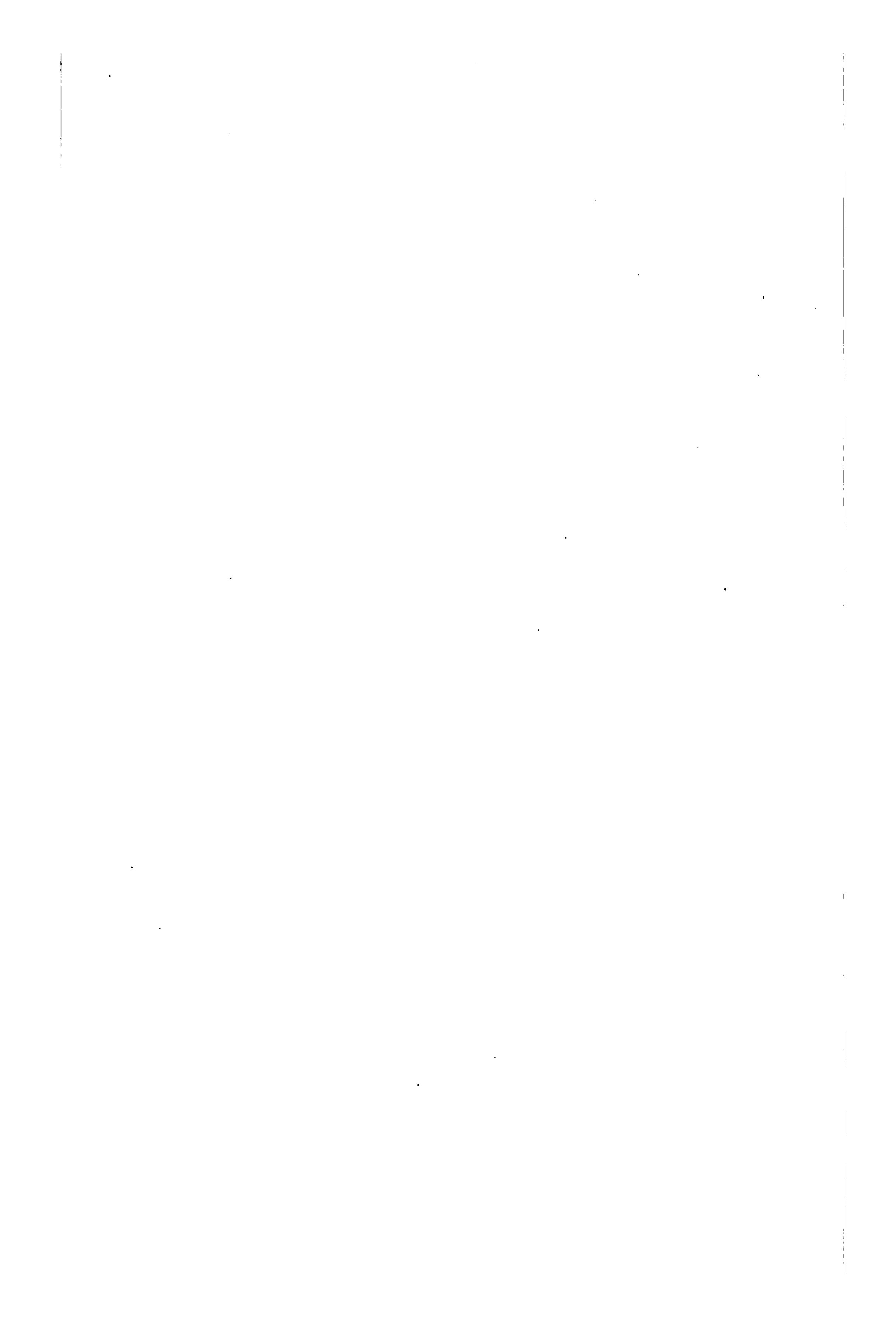


345
ZIMMERN
HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY



2. Jahrgang.

Preis des Jahrganges (4 Hefte) 2 M., geb. 3 M.

Der alte Orient.

Gemeinverständliche Darstellungen herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft.

Heft 3.

Einzelpreis jedes Heftes 60 Pfennig.

Biblische und babylonische Urgeschichte

von

Dr. Heinrich Zimmern

ord. Professor an der Universität Leipzig

Dritte mehrfach veränderte Auflage



Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1903

Die Vorderasiatische Gesellschaft

mit dem Sitz in Berlin

bezweckt die Förderung der vorderasiatischen Studien auf Grund der Denkmäler. Sie giebt wissenschaftliche Arbeiten ihrer Mitglieder in zwanglosen Heften als „Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft" und gemeinverständliche Darstellungen vierteljährlich unter dem Titel „Der alte Orient" heraus. Ferner will die Gesellschaft die Beschaffung neuen Materials anregen und unterstützen.

Der jährliche Mitgliedsbeitrag beträgt 10 Mark, wofür die „Mitteilungen" und „Der Alte Orient" geliefert werden. — Die Aufnahme als Mitglied erfolgt auf Vorschlag zweier ordentlicher Mitglieder; bei öffentlichen Instituten genügt blosse Anmeldung. — Die Zahlung der Beiträge hat im Januar an die Geschäftsstelle Wolf Peiser Verlag, Berlin S. 42, Brandenburgstrasse 11, zu erfolgen. Für Nichtmitglieder beträgt das Abonnement der „Mitteilungen" 15 M., des „Alten Orient" 2 Mark, geb. 3 Mark.

Der Vorstand besteht für 1903 aus: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. R. v. Kaufmann, 1. Vorsitzender, Berlin W. 62, Maassenstr. 5, Prof. Dr. M. Hartmann, 2. Vorsitzender, Charlottenburg, Schillerstrasse 7, Dr. L. Messerschmidt, Schriftführer, Berlin N. 58, Schönhauser Allee 158c, Dr. H. Winckler, Wilmersdorf. — Oberst a. D. Billerbeck, Freienwalde a. O., Dr. Alfr. Jeremias, Leipzig, Dr. F. E. Peiser, Dr. P. Rost, Königsberg. — Herausgeber der „Mitteilungen": Dr. H. Winckler, Wilmersdorf b. Berlin, Bingerstrasse 80, des „Alten Orient": Derselbe und Dr. Alfr. Jeremias, Leipzig, Hauptmannstrasse 3.

Inhalt der bisher erschienenen Hefte des „Alten Orient" (Preis je 60 Pf.):

Titel	Verfasser	Tausende	
Ägypter als Krieger und Eroberer in Asien.	Von W. M. Müller.	3	(5, 1)
Amarna-Zeit. Ägypten u. Vorderasien um 1400 v. Chr.	Von C. Niebuhr.	5	(1, 2)
Arabien vor dem Islam.	Von O. Weber.	2	(3, 1)
Aramäer.	Von A. Šanda.	3	(4, 3)
Festungsbau im alten Orient. Mit 7 Abbildungen.	Von A. Billerbeck.	2	(1, 4)
Hammurabis Gesetze. Mit 1 Abbildung.	Von H. Winckler.	8	(4, 4)
Hettiter. Mit 9 Abbildungen.	Von L. Messerschmidt.	2	(4, 1)
Himmels- u. Weltenbild der Babylonier. Mit 2 Abb.	Von H. Winckler.	5	(3, 2/3)
Hölle und Paradies bei den Babyloniern. Mit 9 Abb.	Von A. Jeremias.	7	(1, 3)
Keilschriftmedizin in Parallelen.	Von Dr. med. Freiherr v. Oefele.	2	(4, 2)
Phönizier.	Von W. v. Landau.	5	(2, 4)
Politische Entwickelung Babyloniens und Assyriens.	Von H. Winckler.	5	(2, 1)
Tote u. Toten-Reiche im Glauben der a. Ägypter.	Von A. Wiedemann.	3	(2, 2)
Unterhaltungslitteratur der alten Ägypter.	Von A. Wiedemann.	5	(3, 4)
Urgeschichte, Biblische und babylonische.	Von H. Zimmern.	7	(2, 3)
Völker Vorderasiens.	Von H. Winckler.	5	(1, 1)

Sechs Hefte auch in englischer Übersetzung.

1903 erschien in den „Mitteilungen":

1. Peiser, Habakuk. Einzelpreis M. 2.50

Der Jahrgang 1902 der „Mitteilungen" umfasst:

1. B. Meissner, Altbabylon. Fragment des Gilgamos-Epos. M. 1.50
2. A. Šanda, Untersuchungen zur Kunde des alten Orients. „ 4 —
3. L. Messerschmidt, Corpus inscriptionum Hettiticarum. Nachtrag I. „ 2.50
4. E. Stucken, Beiträge zur orientalischen Mythologie. I. „ 3 —
5. W. M. Müller, Der Bündnisvertrag Ramses' II. u. des Chetiterkönigs. „ 6 —
6. v. Oefele, Materialien zur Bearbeitung babylonischer Medizin. I. „ 2 —

Biblische und babylonische Urgeschichte

von

Dr. Heinrich Zimmern
ord. Professor an der Universität Leipzig

Dritte mehrfach veränderte Auflage



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1903

Der alte Orient.

Gemeinverständliche Darstellungen

herausgegeben von der

Vorderasiatischen Gesellschaft.

2. Jahrgang, Heft 3.

Wegen der vielfach erweiterten Neudrucke empfiehlt es sich, fortab nach Jahrgang, Heft und Seitenzahl zu zitieren, ev. noch mit hochstehender Ziffer die Auflage andeutend, also: AO. V 2 S. . . bez. AO. I 1² S. . .

Seit jeher haben gerade die biblischen Erzählungen über die Urzeit ein besonderes Interesse hervorgerufen, namentlich auch, insofern die sogenannte biblische Urgeschichte der Gegenstand vieler und heftiger Kontroversen geworden ist, die um das Thema „Bibel und Naturwissenschaft" geführt wurden. Gegenwärtig freilich wogt dieser Streit lange nicht mehr mit der gleichen Heftigkeit, wie noch vor einigen Jahrzehnten. Ja, man kann sogar sagen, daß er in den Kreisen der strengwissenschaftlichen Forschung überhaupt nicht mehr besteht. Der Grund für diese auffällige Erscheinung liegt darin, daß man erkannt hat, daß die Gegenüberstellung „Bibel und Naturwissenschaft" von vornherein verkehrt war, daß vielmehr die biblischen Aussagen speziell über die Weltschöpfung überhaupt nicht vor das Forum der exakten naturwissenschaftlichen Forschung gehören, und daß anderseits gewisse wirkliche oder vermeintliche Resultate der Naturforschung über den letzten Ursprung der Dinge mit wirklichen religiösen Interessen nicht kollidieren.

Für diesen Umschwung in den Anschauungen war von wesentlichem Einfluß, daß die unhistorische Vorstellung über die Entstehung der biblischen Bücher, wie sie früher auch in wissenschaftlichen Kreisen weit verbreitet war, im Laufe der letzten Jahrzehnte endgültig gefallen ist. Denn an Stelle der früher vorherrschenden mechanischen Inspirationstheorie ist jetzt fast überall eine mehr historische Auffassung über das Zustandekommen der biblischen Schriften getreten.

Das ist natürlich auch für die Auffassung der urgeschichtlichen Erzählungen der Bibel von entscheidender Bedeutung geworden. Hatte man früher sich die Sache so vorgestellt, daß wir in den ersten Kapiteln der Bibel eine auf göttliche Offenbarung zurückgehende Niederschrift Moses' über die Anfänge der Welt und der Menschheit vor uns haben, so wissen wir jetzt vielmehr, daß diese den Eingang eines großen Sammelwerkes bilden, das sich, wie so häufig im Altertum, nur an den Namen eines berühmten Mannes der Vorzeit, in diesem Falle an den des Moses, knüpfte, in Wirklichkeit aber aus sehr verschiedenartigen, älteren und jüngeren

Quellenschriften entstanden und erst in der Zeit nach dem babylonischen Exil in diejenige endgültige Form gebracht worden ist, in der es jetzt vorliegt.

Damit haben sich nun für die sogenannte biblische Urgeschichte ganz neue Probleme ergeben, Probleme, die für die ältere Auffassung überhaupt gar nicht bestehen konnten. Ich meine Fragen wie diese: Wie sind diese biblischen Erzählungen über die Urzeit zu verstehen? Haben wir, wenigstens bei der Erzählung von der Sintflut, irgendwelche Spuren einer Erinnerung an vorgefallene Ereignisse anzunehmen? Oder liegt auch bei der Sintflut, wie jedenfalls bei der Schöpfung und beim Paradies, vielmehr ein wundervoller Mythus, aber ohne geschichtlichen Kern, vor? Ferner: Wie sind diese Mythen entstanden? Welches ist ihr letzter Sinn? Haben wir sie in relativ ursprünglicher Form vor uns, oder erst in späteren Umformungen und Ausgestaltungen? Endlich: Sind diese Mythen über die Urzeit in Israel einheimisch? Oder sind sie erst von auswärts zu den Israeliten gekommen? Und woher in diesem Falle?

Diese Fragen können schon vielfach aus dem Alten Testament allein bis zu einem gewissen Grade beantwortet werden; und dies ist auch bereits von seiten der alttestamentlichen Forschung in weitem Umfange geschehen. Doch haben uns die letzten Jahrzehnte noch ein weiteres, außerhalb des Alten Testamentes liegendes, äußerst wichtiges Hülfsmittel zur Beantwortung dieser Fragen an die Hand gegeben: Als eines der Resultate der Ausgrabungen in Babylonien und Assyrien ist zur biblischen die babylonische Urgeschichte hinzugetreten. In der in den Ruinen von Ninive zum Vorschein gekommenen Tontafelbibliothek des letzten bedeutenden Assyrerkönigs Assurbanipal, des Sardanapal der Griechen, aus dem 7. Jahrhundert v. Chr., fand sich nämlich neben anderen zahlreichen in Keilschrift geschriebenen Resten der babylonisch-assyrischen Literatur auch eine größere Anzahl von Tafeln, welche den Schöpfungs- und Sintflutmythus der Babylonier enthalten. Dazu ist neuerdings durch den in Tell el-Amarna in Ägypten gemachten Fund von babylonischen Tontafeln ein schon aus dem 15. vorchristlichen Jahrhundert stammender, jetzt in den Königlichen Museen zu Berlin befindlicher Keilschrifttext getreten, der einen mit der biblischen Paradieseserzählung verwandten Inhalt hat. Und ebenso ist vor wenigen Jahren in der Nähe von Babylon selbst eine Keilschrifttafel gefunden worden, die bereits aus der Zeit um 2100 v. Chr. stammt und ebenfalls schon den babylonischen Sintflutmythus betrifft.

Ist nun schon die Tatsache an und für sich für das Verständnis der biblischen urgeschichtlichen Erzählungen von Bedeutung, daß wir hier mit Hilfe der Ausgrabungen parallele Darstellungen neu gewonnen haben, die aus einem den Israeliten benachbarten Lande stammen, so kommt noch hinzu, das dieses Land gerade Babylonien ist: Babylonien, das, wie wir jetzt immer klarer sehen, von den ältesten Zeiten der beginnenden Geschichte bis zu den Perserkönigen und noch weiterhin nicht allein politisch, sondern vor allem auch kulturell den allergrößten Einfluß auf die Entwickelung des gesamten Vorderasien ausgeübt hat; dessen Hauptstadt Babylon Jahrtausende hindurch das Zentrum für Handel und Industrie des vorderen Orients bildete, zugleich aber auch den Mittelpunkt für Kunst, Wissenschaft und Literatur. Von diesem Gesichtspunkt aus ist es zwar schon von vornherein wahrscheinlich, daß nicht in dem kleinen, relativ unbedeutenden Land Israel, sondern in der großen Zentrale Babylon die Gedanken zuerst zum Ausdruck gekommen sind, mit denen man den Ursprung der Welt und der Menschheit zu ergründen suchte. Doch wollen wir diese Frage nach der Herkunft der biblischen Urgeschichte nicht etwa hier von vornherein auf Grund solcher blos allgemeiner Erwägungen entscheiden, sondern uns erst das beiderseitige in Betracht kommende Material genauer ansehen, ehe wir ein endgiltiges Urteil fällen.

Hierbei darf ja die biblische Urgeschichte, speziell die

Schöpfung,

die uns zunächst beschäftigen soll, im allgemeinen als bekannt vorausgesetzt werden. Immerhin möchte es sich empfehlen, wenigstens die Hauptpunkte, auf die es hier ankommt, in kurzen Worten zu rekapitulieren und dabei zugleich auch auf die Eigenart der Quellenschriften aufmerksam zu machen, denen der betreffende Bericht angehört. Da haben wir zunächst im ersten Kapitel des sog. ersten Buches Mose oder der Genesis den bekannten Schöpfungsbericht vor uns, der in feierlich einfachen und von einer erhabenen Gottesvorstellung durchdrungenen Worten die Erschaffung von Himmel und Erde durch das allmächtige Schöpferwort Gottes schildert, allerdings auch in Worten, die vielfach mehr auf priesterliche Gelehrsamkeit und abstraktes Denken als auf unmittelbares frisches Empfinden der Volksseele hinweisen. Wir hören hier zuerst von dem Zustande des Chaos, in dem sich das All befindet, ehe der Schöpfergott Ordnung schafft. Charakteristisch ist für diesen Anfangszustand der Welt, daß

dieser Finsternis und Wasser als seine Haupterscheinungsformen aufweist. Tehom nennt der Hebräer an dieser Stelle und anderwärts diesen Urozean, mit einem Ausdrucke, der uns auch im babylonischen Schöpfungsmythus in der Form Tiamat sofort wieder begegnen wird. — In dieses finstere Chaos bringt der Schöpfergott am ersten Schöpfungstage zuvörderst Licht. — Darnach scheidet er das Urwasser, das eine einzige Masse bildet, in zwei Hälften, die fortan durch die Himmelsfeste getrennt werden. Wie das gemeint ist, können wir nur dann richtig verstehen, wenn wir uns gegenwärtig halten, daß im Altertum die Vorstellung weit verbreitet war, wie hier auf Erden unter dem Himmel, so gäbe es auch oberhalb des Himmelsgewölbes, das man sich als wirklich festes Gewölbe dachte, einen Ozean, den Himmelsozean. Diese beiden Ozeane, der irdische, die Wasser unterhalb der Feste, und der himmlische, die Wasser oberhalb der Feste, werden nach dem Berichte Gen. 1 von Gott am zweiten Schöpfungstage voneinander getrennt, und damit wird der sichtbare Himmel geschaffen. — Am dritten Tage erfolgt die Schöpfung der Erde und zwar dadurch, daß die Erde aus den Wassern emportaucht und sich auf den Befehl Gottes alsbald mit Pflanzenwuchs bekleidet. — Der vierte Tag bringt die Schöpfung der Himmelskörper, Sonne, Mond und Sterne. Dabei ist beachtenswert, wie mit besonderem Nachdruck von der Herrschaft der Sonne und des Mondes gesprochen wird. Es weist dies zurück auf eine Weltanschauung, für welche Sonne und Mond mehr waren als bloße Leuchten am Himmel; mit andern Worten, auf Kreise, in denen die Verehrung der Himmelskörper eine große Rolle spielte, in denen die Religion in erster Linie Astral-Religion war. — Der fünfte Tag bringt die Erschaffung der Fische und Vögel; der sechste endlich die der Landtiere und als krönenden Abschluß die Schöpfung des Menschen. — Die ganze Schöpfertätigkeit Gottes ist eingefaßt in den Zeitraum der siebentägigen Woche, in der Gott, ganz wie der Mensch, sechs Tage arbeitet, um dann am siebenten, dem Sabbattage, von seiner Arbeit auszuruhen.

Dieser Schöpfungsbericht in Gen. 1 rührt in der Form, in der er uns jetzt vorliegt, erst aus sehr später Zeit her. Denn er gehört derjenigen Quelle des „die fünf Bücher Mose" umfassenden großen Sammelwerkes an, die erst in oder nach dem babylonischen Exil, also frühestens im 6. vorchristlichen Jahrhundert, in gelehrten jüdischen Priesterkreisen zur Niederschrift gekommen ist. Daher der im allgemeinen streng monotheistische, den Anschauungen der späteren

Zeit entsprechende Zug, der durch das ganze Kapitel geht. Daher auch die etwas nüchterne, den gelehrten Verfasser verratende Art, wie in peinlicher, fast ans Pedantische streifender Weise die einzelnen Kategorien der Pflanzen und Lebewesen unterschieden werden: jegliches nach seiner Art, ein Ausdruck, der sich gegen zehnmal im Kapitel wiederholt. Dazu die rein prosaische Form, in der das Ganze abgefaßt ist. So schreibt nicht der Volksmann, der in der Blütezeit des Volkslebens dem frischen Hauche der Volksseele in poetischer Form Ausdruck zu verleihen versteht. So schreibt vielmehr der Gelehrte einer Epigonenzeit, der in seiner Studierstube ängstlich bemüht ist, seinen Gegenstand ja auch nach allen Seiten hin gründlich und erschöpfend zu behandeln.

Und doch, wie viele uralte Züge weist trotz alledem dieses späte schriftstellerische Erzeugnis noch auf: Das Chaos, das Tohu-wa-Bohu, mit der Finsternis auf der Tiefe, der Tehom; der Geist Gottes schwebend, oder wie es wörtlich heißt, brütend auf dem Wasser; die Himmelsfeste mit dem Himmelsozean darüber, und dem irdischen Ozean darunter; die Herrschaft der Himmelskörper; die Vorstellung von andern göttlichen Wesen neben dem Schöpfergotte, wenn dieser spricht: „Lasset uns Menschen machen nach unserm Bilde"; sowie die auch in der Form dichterisch gehaltene Ausdrucksweise bei der Menschenschöpfung:

„Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn".

Solche Züge sind gewiß nicht das Eigentum des gelehrten priesterlichen Verfassers in der Exilszeit; sie gehören vielmehr sicherlich der guten alten israelitischen Volkstradition an, in der demnach eine ähnliche Erzählung, wie diese in Gen. 1, über den Hergang der Weltschöpfung in Umlauf gewesen sein muß, aber selbstverständlich in weit urwüchsigerer Form, als Gen. 1 sie jetzt zeigt.

Sehen wir zu, ob es gelingt, aus anderen Stellen des Alten Testaments, an denen von der Weltschöpfung die Rede ist, diese ältere israelische Rezension des Schöpfungsberichtes von Gen. 1 bis zu einem gewissen Grade zu rekonstruieren. Es kommt hier vor allem eine Reihe von Stellen der poetischen Bücher des Alten Testaments in Betracht, an denen von einem Kampfe Jahves mit einem mythischen Wesen, einer Personifikation des Urmeeres, die Rede ist. Der Name dieses Wesens wechselt; bald tritt es auf als Rahab, bald als Leviathan, oder als Drache, Schlange, auch einfach als das Meer, speziell als das persönlich gedachte Urmeer, die Tehom. Ebenso variieren die einzelnen Züge dieser mythologischen

Vorstellung. Dagegen geht der eine Hauptgedanke überall mehr oder weniger hindurch, daß Gott, Jahve, im Uranfange einen Kampf mit einem feindlichen Wesen zu bestehen hatte, das die personifizierte Urflut darstellt, und daß auf diesen Kampf die Schöpfung von Himmel und Erde durch Jahve erfolgt sei. Einige der hauptsächlichsten hierfür in Betracht kommenden Stellen seien zunächst angeführt.

In Psalm 89 besingt der Dichter die Schöpfertätigkeit Jahves mit den Worten:

> Du bleibst Herrscher, wenn das Meer sich empört,
> wenn seine Wogen tosen, du beschwichtigst sie.
> Du hast geschändet wie ein Aas Rahab,
> mit starkem Arm deine Feinde zerstreut.
> Dein ist der Himmel, dein die Erde,
> die Welt und was sie füllt, du hast sie gegründet.
> Nord und Süd, du hast sie geschaffen.

Also Überwältigung Rahabs und Schöpfung von Himmel und Erde durch Jahve in unmittelbarer Verbindung. Und zwar geht die Bewältigung Rahabs der Schöpfung von Himmel und Erde voraus. Denn zuerst ist von der Erlegung Rahabs die Rede; darauf folgt erst der Hinweis auf die Schöpfung. In dem Kampfe gegen Jahve scheinen Rahab Helfershelfer zur Seite gestanden zu haben. Denn neben Rahab selbst ist die Rede von Feinden, die Jahve mit starkem Arm zerstreut hat. Jedoch nur zerstreut, nicht getötet. Die Helfershelfer werden anscheinend glimpflicher behandelt, als Rahab selbst; sie werden nur in die Flucht geschlagen, während Rahab selbst getötet wird.

Im Buche Jesajas, Kap. 51, wird zur Befreiung Israels eine Machttat Jahves herbeigewünscht, wie in den Tagen der Vorzeit:

> Auf, auf, wappne dich mit Kraft, Arm Jahves!
> Auf, wie in den Tagen der Vorzeit, den Geschlechtern der Urzeit!
> Bist du's nicht, der Rahab zerschmetterte, den Drachen schändete,
> bist du's nicht, der das Meer austrocknete, die Wasser der großen Tehom,
> der Meerestiefen zum Wege machte, daß hindurchzogen die Erlösten?

Hier denkt zwar, wie die letzten Worte zeigen, der Dichter sicher auch an den Durchzug durchs rote Meer beim Auszug aus Ägypten. Aber ebenso sicher ist, daß wir damit allein nicht auskommen, um den Wortlaut der Stelle ganz zu verstehen. Vielmehr liegt die Sache so, daß die Zerschmetterung Rahabs und die Schändung des Drachen, von der hier die Rede ist, ursprünglich wiederum von dem Kampfe Jahves mit Rahab vor der Weltschöpfung gemeint und erst sekundär auf den Durchzug der Israeliten durchs rote Meer übertragen ist.

Hierher gehört ferner die Stelle aus Hiob, Kap. 26, wo es von Gott heißt:

> Mit seiner Macht hat er das Meer beruhigt,
> mit seinem Verstande Rahab zerschmettert . . . .
> Seine Hand schändete die gewundene Schlange.

und aus Hiob, Kap. 9, wo der Dichter von gewaltigen Wesen, Helfern Rahabs, spricht, die sich einst unter dem Zorne Gottes krümmten.

Die Rolle, die an den genannten Stellen Rahab spielt, nimmt an andern Leviathan ein. So in Psalm 74:

> Du, Jahve, bist doch mein König von jeher,
> der Heilstaten tut mitten auf Erden!
> Du hast gespalten machtvoll das Meer;
> hast zerbrochen die Häupter der Drachen im Wasser.
> Du hast zerschlagen die Häupter Leviathans;
> gabst ihn zum Fraß, zur Speise den Schakalen . . . .
> Dein ist der Tag, und dein die Nacht;
> du hast befestigt Mond und Sonne.
> Du hast eingesetzt alle Gewalten der Erde;
> Sommer und Winter, du hast sie gebildet.

Also wiederum die gleiche Verbindung der Drachentötung mit der Weltschöpfung.

Diese und eine Reihe weiterer Stellen des Alten Testaments lehren unzweideutig, daß in Israel die Erzählung von der Weltschöpfung sehr lebendig auch in der Form bekannt war, daß der eigentlichen Schöpfung ein Kampf Jahves mit dem als Drache vorgestellten personifizierten Urmeer, der Tehom, vorausging. Und zwar ist diese Form, Schöpfung *mit* vorausgehendem Drachenkampf, selbstverständlich die ursprünglichere, weil urwüchsigere, mögen auch die Stellen, an denen sie begegnet, literarisch zum Teil recht jung sein. Hier, in diesen Anspielungen der poetischen Bücher, haben wir noch in dichterischer Form die frischen Farben eines mythologischen Bildes: Jahve zieht aus zum Kampf gegen den Drachen und dessen Helfershelfer, zerschmettert mit dem Schwert in seiner Hand das Haupt des Drachen, nach einer Variante des Mythus sogar die Häupter des Drachen, der demnach offenbar auch als mehrköpfig vorgestellt wurde. Während der Drache selbst von Jahve zerschmettert wird, fallen seine Helfer vor Furcht Jahve zu Füßen. Mit der Tötung des Drachen, der Spaltung der Urflut, der Tehom, beginnt Jahve seine Tätigkeit als Schöpfer der Welt. Wir sind darum berechtigt, für das israelitische Altertum geradezu von einem Jahve-Tehom-Mythus, wie wir die Sache der Kürze halber nennen können, vor und in Verbindung mit der Weltschöpfung zu reden.

Von alledem lesen wir in Gen. 1 nichts Ausdrückliches mehr. In den priesterlichen Kreisen, aus denen Gen. 1 in seiner jetzigen Gestalt hervorgegangen ist, konnte man die ausdrückliche Wiedergabe einer so krassen mythologischen Vorstellung, wie sie in dem Kampf Jahves mit der Tehom vorliegt, nicht mehr ertragen. Dazu waren die religiösen Anschauungen in dieser Zeit und in diesen Kreisen eben doch schon zu sehr geläutert. Insofern können wir auch mit Recht sagen, daß Gen. 1 hinsichtlich seines religiösen Wertes eine ungleich höhere Stufe einnimmt, als jene anderen Stellen des Alten Testaments, an denen von der Weltschöpfung in der Form des Jahve-Tehom-Mythus die Rede ist. Aber rein historisch betrachtet ist für uns diese letztere Form in mancher Hinsicht wertvoller, weil sie uns die ursprünglichere israelitische Vorstellung zeigt. Denn in Wirklichkeit liegt die Sache so: Gen. 1 hat jenen altisraelitischen Jahve-Tehom-Mythus zur Grundlage. Darum auch die mancherlei recht altertümlichen Züge, die wir trotz des im übrigen recht späten Gewandes in Gen. 1 bemerken konnten. Es bietet uns aber den alten Mythus in einer Form, in der alle diejenigen Punkte nach Möglichkeit ausgeschieden sind, die sich mit der reineren Gottesvorstellung dieser späteren Zeit nicht mehr vertrugen. So mußte vor allem gleich zu Eingang der Kampf Jahves mit der drachengestaltigen Tehom unterdrückt werden. Vollständig ist diese Unterdrückung aber doch nicht gelungen. In der Nennung der Tehom und in dem Bericht von der Trennung der oberen und unteren Wasser durch die Himmelsfeste hat sich eine zwar leise, aber doch noch sicher genug zu erkennende Spur des ursprünglichen Tatbestandes erhalten.

Richten wir nun, nachdem wir den biblischen Schöpfungsbericht von Gen. 1 in seiner jüngeren und seiner älteren Gestalt an uns haben vorüberziehen lassen, unseren Blick auf den babylonischen Schöpfungsmythus. Schon vor der Wiederentdeckung des babylonischen Altertums durch die Ausgrabungen des letzten halben Jahrhunderts wußten wir durch Nachrichten bei griechischen Schriftstellern von einem eigentümlichen Schöpfungsberichte der Babylonier. Die betreffenden Angaben, wie sie sich namentlich bei dem Kirchenvater Eusebius finden, gehen zurück auf das Werk eines babylonischen Priesters Berosus, der um das Jahr 280 v. Chr. in griechischer Sprache drei Bücher über sein Heimatsland Babylonien schrieb, die später leider verloren gegangen sind, so daß wir nur das davon besitzen, was sich in gelegentlichen Auszügen bei Eusebius, Jose-

phus u. a. daraus findet. Der Babylonier Berosus erzählt also nach Eusebius:

Es gab eine Zeit, in der das All Finsternis und Wasser war. Darin entstanden wunderbare Wesen von eigenartiger Gestalt. Denn da gab es Menschen mit zwei Flügeln, einige auch mit vier Flügeln und zwei Gesichtern u. s. w. (Folgt eine weitere ausführliche Schilderung der Chaoswesen). Über sie alle aber herrschte ein Weib mit Namen Thamte, d. h. Meer. Bei diesem Zustande des Alls erschien Bel, spaltete das Weib mitten entzwei, machte aus der einen Hälfte von ihr die Erde, aus der andern den Himmel und vertilgte die Lebewesen, die bei ihr waren .... Als nun Bel das fruchtbringende Land unbewohnt sah, befahl er, einem der Götter den Kopf abzuschlagen, das herabfließende Blut mit Erde zu vermischen und so Menschen und Tiere zu bilden. Es schuf aber Bel auch die Sterne, Sonne und Mond und die fünf Planeten.

Dieser in kurzem Auszuge erhaltene Bericht des Berosus hat seine volle Bestätigung gefunden durch das bereits oben erwähnte keilschriftliche babylonische Schöpfungsepos aus der Tontafelbibliothek Assurbanipals. Zwar klaffen in dem uns zur Zeit vorliegenden Texte dieses auf 7 Tafeln mit je etwa 140 Zeilen geschriebenen Epos noch einige erhebliche Lücken; immerhin liegt auch jetzt schon der Zusammenhang des Ganzen klar zu Tage. Die Form ist, wie es für einen derartigen Mythus nicht anders zu erwarten steht, die poetische, der Stil des Epos.

Das babylonische Schöpfungsepos beginnt:

Einst, als droben der Himmel nicht benannt war,
brunten die Erde keinen Namen trug,
als noch Apsu, der uranfängliche, ihr Erzeuger,
Mummu-Tiamat, ihrer Aller Mutter,
ihre Wasser in eins zusammenmischten ....:
Da entstanden (die ersten Götter).

Mit andern Worten: Im Uranfange, vor der Erschaffung von Himmel und Erde, war nur die Urflut vorhanden, die personifiziert als männliches (Apsu) und weibliches Wesen gedacht wurde. Letzteres führt den Namen Tiamat, derselbe Name wie die biblische Tehom, nur in der speziell babylonischen Form des Wortes. Es ist nun weiterhin von der Entstehung der Götter die Rede. In diese neu-entstandene Götterwelt kommt aber alsbald ein Riß, dadurch her-vorgerufen, daß Apsu und Tiamat, unzufrieden mit dem neuen Zustand der Dinge, sich gegen die oberen Götter empören. Apsu wird zwar bald unschädlich gemacht. Dagegen gelingt es Tiamat, einen Teil der Götter auf ihre Seite zu ziehen. Auch erschafft sie eigens ungeheuerliche Wesen, die ihr als Helfer im Kampfe dienen sollten. Diese Auflehnung Tiamats erfordert Rache von seiten der

oberen Götterwelt. Aber keiner der Götter wagt es, den Kampf gegen Tiamat aufzunehmen, bis endlich Marduk sich dazu erbietet, unter der Bedingung, daß ihm nach der Besiegung Tiamats die Königsherrschaft über das Weltall zu Teil werde. Dieser Gott Marduk ist der Merodach der Bibel, der Stadtgott von Babylon, der als Beinamen den Titel Bel, der Herr, führte, darum diesen Namen Bel geradezu auch als Eigennamen erhielt. So nennt ihn Berosus durchweg Bel. So ist er uns auch aus dem Alten Testament bekannt, speziell aus der apokryphen Schrift des Alten Testaments, die den Namen führt: Vom Bel zu Babel. In feierlicher Götterversammlung wird Marduk die von ihm verlangte Königsherrschaft mit den Worten zugesichert:

Marduk, du seist geehrt unter den großen Göttern;
dein Los ist ohnegleichen, dein Name ist Himmelsgott.
Von Stund an sei giltig dein Geheiß,
erhöhen und erniedrigen liege in deiner Hand!
Fest stehe dein Wort, unverbrüchlich sei dein Gebot,
keiner der Götter beschreite deinen Bezirk!
O Marduk, da du unser Rächer sein willst,
so verleihen wir dir das Königtum über das ganze All.
Sitzest du im Rat, so stehe dein Wort obenan,
deine Waffe sei siegreich, sie treffe den Feind!
O Herr, wer auf dich traut, dessen Leben schone;
aber der Gott, der Böses plant, gieß aus dessen Leben!

Marduk gibt darauf durch eine Wunderwirkung seines Wortes im Kleinen den Beweis, daß er imstande sein wird, dereinst auch Großes zu vollbringen, nämlich Himmel und Erde zu schaffen. Ein Kleid wird in ihre Mitte gelegt, das auf Marduks Wort vergeht und wieder entsteht. Die Worte des Epos lauten hier, mit einer Anrede der Götter an Marduk beginnend:

„Vergehen und Werden — befiehl es und es geschehe!
Auf das Auftun deines Mundes vergehe das Kleid,
befiehl ihm wiederum, so sei das Kleid wieder da!"
Da befahl er mit seinem Munde, und das Kleid verging,
wiederum befahl er ihm, und das Kleid war wieder da.
Da solches Machtwort sahen die Götter, seine Väter,
huldigten sie ihm freudig: „Marduk sei König!"
Schenkten ihm Szepter, Thron und Schößling,
gaben ihm eine Waffe ohnegleichen den Feind zu schlagen:
„Wohlan! Der Tiamat schneide ab das Leben!"

Darauf wird weiter ausführlich erzählt, wie Marduk sich mit Bogen und Köcher, Schwert und Netz ausrüstet und auf seinem von feurigen Rossen gezogenen Streitwagen der Tiamat zum Kampfe

entgegenfährt. Sobald sie zusammengetroffen, hält Marduk der Tiamat noch einmal vor, was sie Böses begangen, und fordert sie dann zum Kampfe heraus mit den Worten:

Stelle dich, ich und du wollen miteinander kämpfen!

Marduk bleibt Sieger im Kampfe, er durchbohrt mit seiner Waffe der Tiamat den Leib, macht ihr den Garaus, wirft ihren Leichnam hin und stellt sich darauf. Dann wendet er sich gegen ihre Helfershelfer, überwindet auch diese und setzt sie gefangen. Darauf kehrt er zum Leichnam der Tiamat zurück, zerschlägt ihn in zwei Teile:

Aus ihrer einen Hälfte machte er das Himmelsdach,
schob Riegel vor, stellte Wächter hin,
ihre Wasser nicht hinauszulassen befahl er ihnen.

Die obere Hälfte der Tiamat bildet also von nun an das Himmelsgewölbe, und ihre Wasser werden durch Riegel von weiterem Vordringen zurückgehalten; genau so, wie in Gen. 1 der erste Schritt zur Erschaffung von Himmel und Erde darin besteht, daß die oberen Wasser von den unteren durch die Himmelsfeste geschieden werden. Dieser Passus des keilschriftlichen Schöpfungsepos ist natürlich zugleich die Originalstelle zu der oben erwähnten Schilderung des Berosus von dem Weibe Thamte, das Bel mitten entzwei gespalten und aus deren einer Hälfte er die Erde, aus der anderen den Himmel gemacht habe.

Es folgt nun im babylonischen Schöpfungsepos zunächst in ausführlicher Schilderung die Erschaffung der Himmelskörper mit genauer Angabe der Bestimmung der einzelnen Gestirne, entsprechend der parallelen Angabe über die Herrschaft von Sonne und Mond in Gen. 1. — Von da ab stehen wir leider bis jetzt noch vor einer erheblichen Lücke in dem keilschriftlichen Schöpfungsepos. Indessen dürfen wir, gestützt auf einzelne kleine Fragmente, auf den Bericht des Berosus und auf die Angaben in dem Schlußhymnus des Epos, der die einzelnen Schöpferakte Marduks rekapituliert, mit Sicherheit aussagen, daß diese Lücke die Erzählung von der Erschaffung des Festlandes, der Pflanzen, der Tiere und der Menschen enthalten haben muß. Wo die erhaltenen Fragmente wieder einsetzen, ist eben davon die Rede, wie Marduk seinen Willen kundtut, den Menschen zu erschaffen. Der Akt der Menschenschöpfung selbst, der auch im babylonischen Epos den krönenden Abschluß der Schöpfertätigkeit Marduks gebildet haben muß, fehlt dagegen einstweilen noch. Der Schluß des Epos läuft, wie schon erwähnt, in einen Hymnus auf

Marduk aus, der die einzelnen Schöpfertaten Marduks, die Erschaffung des Himmels, der Erde und speziell auch der Menschen, nochmals rühmend erwähnt und Marduk als den obersten aller Götter preist.

Nachdem wir so auch den babylonischen Schöpfungsbericht seinem Hauptinhalte nach kennen gelernt haben, sind wir in der Lage, diesen nun direkt mit dem biblischen Schöpfungsberichte vergleichen zu können. Dabei müssen wir natürlich in erster Linie die ältere Form der Rezension von Gen. 1 im Auge behalten, Schöpfung mit vorausgehendem Drachenkampf, wie wir sie ja bereits auf Grund ausschließlich alttestamentlicher Angaben rekonstruieren konnten. Und selbst abgesehen davon bietet sich schon bei einer Vergleichung des babylonischen Mythus direkt mit Gen. 1 in seiner jetzigen Form noch genug an überraschender Übereinstimmung, um zu erkennen, daß es sich bei der biblischen und der babylonischen Rezension im Grunde um denselben Mythus handelt. Nach beiden Traditionen war in der Urzeit alles Wasser. Die Meerestiefe wird personifiziert durch ein furchtbares Wesen; der babylonische Name des Ungetüms ist Tiamat; ihm entspricht im Hebräischen Tehom, der technische Ausdruck für das Urmeer, durch seinen artikellosen Gebrauch, wie ein Eigenname, noch darauf hinweisend, daß es sich ursprünglich auch in der israelitischen Tradition um eine mythische Gestalt handelt. Beide Mythen stellen sich das Ungetüm drachenartig vor; in beiden finden sich auch Varianten, wonach das Ungetüm mehrere Köpfe hatte. So kennt die babylonische Überlieferung speziell auch eine siebenköpfige Schlange an Stelle der einköpfigen, eine Vorstellung, die sich später in den apokalyptischen Bildern der Offenbarung Johannis wiederfindet. Neben dem Hauptungetüm erscheinen in beiden Mythen andere, seine Helfershelfer. Diesen Mächten der Tiefe stehen im babylonischen Mythus die Götter der Oberwelt gegenüber, unter ihnen Marduk, der schließliche Bezwinger der Tiamat. Auch in der israelitischen Tradition erscheinen in diesem Zusammenhang neben Jahve gelegentlich andere göttliche Wesen, natürlich hier aber hinter Jahve völlig zurücktretend. Die babylonischen Chaoswesen nun haben sich gegen die oberen Götter empört und beanspruchen die Weltherrschaft für sich. Auch im biblischen Drachenkampf ist diese übermütige frevelhafte Empörung ein ständiger Zug. Im babynischen Mythus tritt darauf Marduk, im biblischen Jahve mit Waffen gerüstet dem Feinde entgegen. Marduk tötet Tiamat, wie Jahve Rahab-Tehom. Die Helfershelfer der Tiamat werden von

Marduk glimpflicher behandelt, ebenso wie die Helfer Rahabs von Jahve. Mit dem Leichnam des Ungetüms wird aber im babylonischen Mythus, wie im biblischen, alsbald etwas ganz eigenartiges vorgenommen. Dort wird Tiamat in zwei Hälften gespalten und aus diesen das Himmelsgewölbe und die Erde gebildet. Ebenso leitet in Gen. 1 die Trennung der oberen und unteren Wasser durch die Himmelsfeste die Schöpfung von Himmel und Erde ein. In beiden Mythen steht so die Überwindung des vorweltlichen Ungetüms in allerengster Verbindung mit der Schöpfung der jetzigen sichtbaren Welt. Hier wie dort endlich bildet das Erscheinen des Lichtes den Anfang der neuen Ordnung der Dinge. Denn wenn auch im babylonischen Epos die Erschaffung des Lichtes nicht als besonderer Schöpfungsakt namhaft gemacht ist, so ist anderseits gerade Marduk die Lichtgottheit in ganz eminentem Sinne. Darum ist Marduks Kampf mit Tiamat im Grunde ein Kampf zwischen Licht und Finsternis, wie denn auch Berosus den Kampf zwischen Bel und Thamte als einen Kampf zwischen Licht und Finsternis erklärt. — Kein zu großes Gewicht ist vielleicht auf die, soweit wir bis jetzt sehen können, ebenfalls weitgehende Übereinstimmung in der Reihenfolge der einzelnen Schöpfungsakte im babylonischen und biblischen Berichte zu legen. Denn eine Reihenfolge wie Himmel, Himmelskörper, Erde, Pflanzen, Tiere, Menschen ist am Ende durch die Natur der Sache ziemlich an die Hand gegeben. Freilich stehen in Gen. 1 die Himmelskörper an einer eigentümlichen Stelle, nämlich erst nach den Pflanzen; während im babylonischen Epos die Himmelskörper, wie das auch näher liegt, gleich in Verbindung mit dem Himmel geschaffen werden. Es ist sehr wohl möglich, daß hier im biblischen Berichte aus irgend welchen Gründen erst sekundär eine Verschiebung eingetreten ist. Was jedoch nicht so ganz selbstverständlich ist, ist der Punkt, daß in beiden Rezensionen, der babylonischen wie der biblischen, der Himmel vor der Erde geschaffen wird, da an und für sich auch das Umgekehrte ebensowohl denkbar wäre. — Von einem Sechstagewerke des Schöpfergottes lesen wir übrigens in der babylonischen Rezension nichts; und es ist dies auch gar nicht zu erwarten, da die Einfügung der Schöpfertätigkeit Gottes in den Rahmen des Sechstagewerkes in Gen. 1 anerkanntermaßen nichts Ursprüngliches ist. — Noch sei an die Übereinstimmung erinnert, daß in beiden Rezensionen die Angabe über die Bestimmung der Himmelskörper besonders eingehend ist; ferner daran, daß in beiden das wunderwirkende Wort des Schöpfergottes eine hervorragende Rolle spielt.

Im Hinblick auf diese weitgehende Übereinstimmung des babylonischen und des biblischen Schöpfungsberichtes von Gen. 1 in Verbindung mit dem Jahve-Tehom-Mythus, der als Grundlage von Gen. 1 vorauszusetzen ist, können wir nun gar nicht anders, als eine tatsächliche historische Verwandtschaft zwischen diesen beiden Traditionen anzunehmen. Mit der Ansicht etwa, daß die Israeliten und die Babylonier auf Grund gemeinsamer kosmologischer Anschauungen unabhängig zu einer Vorstellung, wie Gen. 1 und babylonisches Schöpfungsepos, von der Erschaffung der Welt gelangt seien, kommt man nicht aus, zumal wenn man berücksichtigt, daß speziell die Israeliten auch noch eine zweite, in Gen. 2 vorliegende, abweichende Anschauung über die Entstehung der Welt kannten, wo nicht vom Urwasser als uranfänglichem Prinzip die Rede ist, sondern im Gegenteil von dürrem, trockenem Lande, über das dann erst das Wasser als das befruchtende Element kommt.

Nachdem sich uns auf diese Weise als Resultat ein tatsächlicher historischer Zusammenhang zwischen dem babylonischen Schöpfungsepos und Gen. 1 ergeben hat, erhebt sich jetzt die Frage, wie dieses Verwandtschaftsverhältnis aufzufassen ist. An und für sich wären hier drei verschiedene Möglichkeiten denkbar. Erstens könnten die Babylonier ihren Bericht von den Israeliten entlehnt haben; zweitens könnten beide Berichte auf einen gemeinsamen ursemitischen Mythus zurückgehen; endlich liegt die Möglichkeit vor, daß die Israeliten den Bericht von den Babyloniern übernommen haben.

Der erste Fall, daß die Babylonier ihren Schöpfungsbericht von den Israeliten entlehnt hätten, scheidet von vornherein aus. Es genügt, darüber zu sagen, daß dies kulturhistorisch und religionsgeschichtlich einfach undenkbar ist. Die zweite Möglichkeit, daß das babylonische Schöpfungsepos und Gen. 1 auf einen gemeinsamen ursemitischen Weltschöpfungsmythus zurückgingen, wäre schon eher in ernsthafte Erwägung zu ziehen. Läßt sich doch die Möglichkeit eines gewissen gemeinsamen Mythenbestandes für die semitische Urzeit nicht ohne weiteres abweisen. Daß jedoch auch diese Möglichkeit fortfällt, daß es sich vielmehr im vorliegenden Falle für die Israeliten um einen erst zu einer bestimmten Zeit von den Babyloniern entlehnten Mythus handelt, mit anderen Worten, daß dieser Mythus in Babylonien heimisch, in Israel Lehnmythus ist, folgt daraus, daß gewisse Züge des Mythus aus den Anschauungen des Volkes Israel heraus unerklärbar sind, während sie in den Anschauungen der Babylonier ihre befriedigendste Erklärung finden. So läßt sich

vom spezifisch israelitischen Standpunkte aus nicht verstehen, warum gerade das Urmeer am Anfang der Dinge allein vorhanden gewesen sein sollte, wie überhaupt die hervorragende Rolle, die das Meer und seine Personifikation als Tehom, Rahab, Leviathan, Meerdrache in dem Jahve-Tehom-Mythus spielt, auf israelitischem Boden recht fremdartig berührt. Der ganze Jahve-Tehom-Mythus, der Kampf des Lichtgottes mit dem personifizierten Urmeer, trägt durchaus keine palästinensische Lokalfärbung an sich und so auch nicht sein Nachklang in Gen. 1. Dazu kommt weiter, daß man vom israelitischen Standpunkt aus es nicht erklären kann, warum sich das Volk Israel die Frage: „Wie ist einst dieser sichtbare Himmel und diese sichtbare Erde entstanden?“ gerade mit dem Berichte Gen. 1 beantwortet haben sollte. Denn nach allen Analogien müssen wir notwendig erwarten, daß man die Bilder für einen derartigen Mythus, soll er einheimisch sein, aus der lebendigen Anschauung entnahm. Dagegen läßt sich das Bild, unter dem man sich die Schöpfung von Himmel und Erde vorstellte, vom spezifisch babylonischen Standpunkt aus, und nur von diesem, aufs beste verstehen, woraus folgt, daß das Bild und damit der Mythus in Babylonien heimisch, in Israel entlehnt ist. Denn für den Babylonier liegt die Sache einfach so. Er sagte sich: Die Welt muß einst in gleicher Weise erstmals entstanden sein, wie sie jetzt noch in jedem Jahr und an jedem Tag entsteht. Wie in jedem Frühling der Frühlingsgott Marduk das vom Winterregen her überschwemmte, dem Meere, der Tiamat, gleichende Land neu hervortreten läßt, so ist auch im allerersten Frühling, am allerersten Neujahr, nach einem Kampf zwischen Marduk und Tiamat die Welt zustande gekommen. Oder, denn Marduk ist zugleich auch der Gott des Morgenlichts: Wie die Sonne an jedem Morgen das Weltmeer, die Tiamat, durchschreitet und aus dem Chaos der Nacht zuerst den Himmel, dann die Erde hervortreten läßt, so ist auch am ersten Schöpfungsmorgen Himmel und Erde erstmals entstanden. Man mache den Versuch, das Bild in ähnlicher Weise vom israelitischen Standpunkt aus begreifen zu wollen, und man wird erkennen, daß dieser Versuch mißlingt. Das Bild verlangt eben als Entstehungsort ein Alluvialland, wie es Babylonien, aber nicht Palästina oder die syrisch-arabische Wüste ist, und es verlangt weiter einen speziellen Frühlings- oder Morgengott, wie es Marduk, aber nicht Jahve ist.

Wir haben bisher bloß auf Grund des Schöpfungsberichtes an sich den Nachweis zu führen gesucht, daß Gen. 1 seinem In-

halt nach nicht ursprünglich israelitisch, sondern babylonischer Herkunft ist. Eine weitere starke Stütze erhält dieser Nachweis dadurch, daß Gen. 1 in diesem Falle nicht etwa als einzige Entlehnung aus Babylonien vereinzelt dastände, was ja zwar möglich, aber immerhin etwas merkwürdig wäre. Vielmehr haben wir innerhalb der sogenannten biblischen Urgeschichte noch andere Stücke, deren Stoffe ebenfalls durch Entlehnung aus Babylonien zu den Israeliten gekommen sein müssen. Dahin gehört vor allem der Sintflutbericht, dessen Herkunft aus Babylonien noch viel offener zu Tage liegt, als diejenige von Gen. 1. Aber auch in dem, was wir über das Paradies, über die Urväter hören, liegen, wie wir im einzelnen noch genauer sehen werden, mehrfach Entlehnungen aus der babylonischen Mythologie vor.

So haben wir also in Gen. 1 nur ein Glied einer größeren Reihe von übernommenen Stoffen, und es erhebt sich nun noch die Frage, **wann** eine solche Entlehnung wohl stattgefunden hat, **wie** wir uns überhaupt den Vorgang einer derartigen Mythenübertragung von den Babyloniern zu den Israeliten historisch vorzustellen haben. Diese Frage läßt sich, wie nach dem Gesagten leicht begreiflich ist, kaum einseitig für ein Stück wie Gen. 1 allein entscheiden, es muß dies vielmehr im Zusammenhang mit den übrigen urgeschichtlichen Stoffen, wie vor allem der Sintflut, geschehen. Nur soviel sei schon hier speziell im Hinblick auf Gen. 1 ausgesprochen, daß es ganz unmöglich ist, anzunehmen, die Israeliten hätten etwa erst in der Zeit des babylonischen Exils diesen Chaos- und Schöpfungsmythus von den Babyloniern aufgenommen. Ausschließlich vom literargeschichtlichen Gesichtspunkt aus betrachtet wäre dies ja insofern möglich, als sowohl Gen. 1, als auch die Stellen des Alten Testaments, an denen vom Jahve-Tehom-Mythus die Rede ist, alle erst aus dieser späten Zeit des Exils stammen. Dagegen ist es von religionsgeschichtlichen Erwägungen aus ganz undenkbar, daß die Juden des Exils mit ihrer stark ausgeprägten Jahve-Religion von ihren heidnischen Unterdrückern einen derartigen Mythus über die Weltschöpfung frischweg übernommen und an den Anfang ihrer heiligen Schriften gestellt haben sollten. Aber auch selbst die spätere Königszeit, wie etwa die Zeit des assyrerfreundlichen und mit ausländischem Wesen liebäugelnden Königs Ahas, ist bereits viel zu spät, um annehmen zu können, daß damals die Israeliten einen Stoff, wie den babylonischen Schöpfungsbericht, sich angeeignet hätten. Dazu ist eben doch Gen. 1, wie der Jahve-Tehom-Mythus,

bereits viel zu sehr spezifisch israelitisch gefärbt, viel zu eigenartig verschieden von seinem babylonischen Vorbild. Wir müssen vielmehr für diesen Mythus eine lange Entwickelung auf israelitischem bez. palästinensischem Boden selbst annehmen, um zu verstehen, wie er diejenige Form erhalten konnte, in der er uns jetzt vorliegt. Wir werden unten noch genauer sehen, daß alles dafür spricht, daß wir für die Schöpfungsgeschichte in Gen. 1, wie für die anderen Mythen aus der Urzeit, in eine Zeit zurückgreifen müssen, die noch vor der Zeit der Einwanderung der Israeliten in Palästina liegt, um begreifen zu können, wie jene babylonischen Mythen bei den Israeliten überhaupt Eingang finden konnten.

Paradies.

Eine ganz andere Situation umfängt uns, wenn wir von Gen. 1 zu dem zweiten biblischen Schöpfungsberichte in Gen. 2—3 übergehen. Hier braust nicht die wilde Meeresflut im Uranfang und muß erst gebändigt werden, damit die Welt entstehen könne; hier bildet vielmehr ödes Wüstenland den Anfang alles Seins, und hier ist es eine Flut befruchtenden Wassers, die über das Wüstenland kommt und so es erst ermöglicht, daß Vegetation entstehen kann. Hier begegnet uns auch nicht die strenge erhabene Auffassung des Schöpfergottes von Gen. 1, der allein durch sein allmächtiges Schöpferwort die Dinge ins Dasein ruft, hier finden wir vielmehr Jahve, wie hier der Schöpfergott genannt wird, recht eigentlich bei der anstrengenden Arbeit des Schaffens. Jahve bildet den Menschen aus einem Erdenkloß, wie der Töpfer aus einem Stück Lehmerde seine Figuren formt. Dann bläst er ihm den Lebensodem in seine Nase. Er pflanzt darauf einen Garten in Eden und setzt den Menschen darein; läßt allerlei Bäume darin aufwachsen, vor allem den Lebensbaum und den Erkenntnisbaum. In diesem Garten fließt der Paradiesesstrom, der sich alsdann in vier Arme teilt. Ich brauche ja nicht ausführlich den weiteren Inhalt der beiden Kapitel vorzuführen, da er ja einem jeden von Jugend auf geläufig ist, sondern will nur noch die Hauptpunkte kurz skizzieren: Das Verbot Jahves, vom Baum zu essen, die Schöpfung der Tiere und schließlich die Erschaffung des Weibes aus der Rippe des Menschen. Dann die wundervoll geschilderte Szene unter dem Baume, die Schlange als Verführerin, die Übertretung des göttlichen Verbotes zuerst durch das Weib, dann auch durch den Mann, die Furcht und Flucht der beiden vor Jahve, der in der Abendkühle im Garten wandelt,

das Rufen Jahves nach dem Menschen: „Wo bist du?“, die Entschuldigungsversuche des Menschen und seines Weibes gegenüber Jahve, die Verfluchung der Schlange, sowie des Naturlebens des Weibes und der Arbeit des Mannes; endlich die Vertreibung der beiden aus dem Paradiesesgarten, vor dessen Eingang fortan Cherube lagern, um den Weg zum Baum des Lebens zu bewachen. Hier atmet jede Zeile echte, wundervolle Volkspoesie. Wir haben hier eines der schönsten Stücke der älteren hebräischen Literatur vor uns, gleichzeitig eine Erzählung, die in so wundersam feinsinniger und von tiefem religiösem Gefühl durchzogener Weise eine Antwort auf die Frage zu geben sucht: Wie ist das Leid in die Menschheit gekommen? Woher kommt all die Mühsal des Lebens und der Tod? Man müßte gefühllos sein für wirkliche Poesie, wenn man die Schönheit und innere Wahrheit dieses Mythus nicht empfinden könnte. Denn einen solchen haben wir selbstverständlich vor uns, nicht etwa wirkliche Geschichte.

Der Grund, warum diese Erzählung vom Paradies in Gen. 2—3 auch schon äußerlich im Stil sehr stark von Gen. 1 absticht, liegt darin, daß wir hier ein Stück aus der älteren Quelle des großen Sammelwerkes der „fünf Bücher Mose“ vor uns haben, ein Stück des sog. Jahvisten, wie man diese Quelle gewöhnlich nennt wegen des durchgängigen Gebrauchs des Gottesnamens Jahve in ihr, im Gegensatz zur Anwendung des Wortes Elohim für Gott in anderen Quellenschriften, namentlich auch in der priesterlichen Schrift, der Gen. 1 angehört. Diese sog. jahvistische Schrift stammt nun aber aus der Blütezeit des israelitischen Volkslebens, aus der Königszeit des 8. oder 7. Jahrhunderts v. Chr., und hat uns in viel treuerer und urwüchsigerer Form die alten hebräischen Volkssagen, speziell auch über die Urzeit, aufbewahrt, als jene erst im Exil entstandene priesterliche Schrift. Daher kommt es auch, daß uns in Gen. 2—3 weit mehr die frischen, ursprünglichen Farben eines mythologischen Gemäldes entgegentreten, als in Gen. 1, wo alles schon viel abgeblaßter ist. Aus demselben Grunde ist es auch leicht verständlich, warum der Uranfang in Gen. 2 ganz anders gedacht wird, als in Gen. 1, nämlich als wasserlose Wüste, nicht als wogendes Urmeer. Es handelt sich hier eben um zwei ursprünglich verschiedene mythologische Traditionen, die in Israel unausgeglichen nebeneinander hergingen, und von denen die eine in einer Stromlandschaft, die andere in einem Wüstengebiet ihren Ausgangspunkt hat. In jeder der beiden Quellenschriften ist je eine dieser beiden Traditionen vertreten.

Um zum besseren Verständnis der Paradieses-Erzählung und ihrer Parallele im Babylonischen, wie wir sie alsbald kennen lernen werden, zu gelangen, ist es aber notwendig, zuvor einige spätere Bestandteile als solche zu erkennen, die sich an den Grundstock von Gen. 2—3 angesetzt haben. Dazu gehört vor allem die spezielle Ausführung über die Lage des Paradieses. Die ursprüngliche Erzählung weiß, wie noch deutlich durchblickt, nur im allgemeinen von einem Paradiesesstrom, vielleicht noch mit dem weiteren Gedanken, daß sich dieser eine Hauptstrom beim Austritt aus dem Paradiese in vier Arme teilte. Das genügte der späteren Zeit nicht. Man war daher bemüht, die Lage des Paradieses genauer zu bestimmen und die vier Ströme geographisch festzulegen. Das kommt zum Ausdruck in dem späteren Zusatze, der die vier Ströme als Pison, Gihon, Hiddekel und Phrath bezeichnet, von denen die beiden letzteren, Hiddekel und Phrath, der Tigris und Euphrat sind, der Gihon der Nil, und der Pison vielleicht der persische Meerbusen, den man im Altertum mehrfach auch als breiten Strom aufgefaßt hat. Bei dieser Anschauung dachte man sich die Lage des Paradieses hoch im Norden an den dem Erzähler unbekannten Quellen des Euphrat, Tigris, persischen Meerbusens (?) und Nils, von denen man nach einer für das Altertum nicht unerhörten, aber geographisch natürlich ganz unmöglichen Vorstellung glaubte, daß sie von derselben Quelle, einem Hauptstrome, sich abzweigten. Man ersieht hieraus übrigens auch, daß es ein völlig vergebliches Bemühen ist und bleiben wird, die Lage des Paradieses auf Grund dieser Angaben etwa geographisch genau nachweisen zu wollen. Vielmehr gehört es im Gegenteil gerade zum Wesen des Paradieses, daß es nicht genau bestimmt werden kann: es liegt seiner Natur nach in einer für den Menschen unerreichbaren Ferne. Das ist sogar auch der Fall bei dem späteren gelehrten Glossator unseres Kapitels, der höchstens zu wissen glaubt, daß die vier Ströme, die vom Paradiesesstrom ausgehen, eben die ihm bekannten Ströme Euphrat, Tigris, Pison und Gihon sind, dem aber das Quellgebiet selbst dieser Ströme, die Stelle, an die er das Paradies verlegt, ein unbekanntes Land ist. Wir können vielmehr aus anderen Stellen der Bibel noch entnehmen, daß in der ursprünglicheren Form dieses Mythus das Paradies überhaupt gar nicht auf Erden liegt, sondern, so parador dies zunächst auch klingen mag, — im Himmel, bez. am Himmel, wobei speziell zu dem in mehrere Arme sich teilenden Paradiesesstrome die Milchstraße das Vorbild abgegeben haben wird.

Ezechiel 47 lesen wir von der Quelle, die vom Tempel in Jerusalem ausgeht und zum großen Strome wird, der nach dem toten Meere zu abfließt. Von diesem Strome heißt es: „Alles, zu dem der Fluß kommt, wird leben". Zu beiden Seiten dieses Stromes stehen allerlei Bäume mit eßbaren Früchten. „Deren Laub soll nicht welken und deren Früchte sollen kein Ende nehmen. Alle Monate sollen sie frische Früchte tragen. Und ihre Früchte werden als Speise dienen und ihr Laub als Heilmittel." Schon aus dem ganzen Zusammenhang, in dem diese merkwürdige Schilderung bei Ezechiel auftritt, läßt sich vermuten, daß hier nicht von einem wirklichen Fluße die Rede ist, der vom irdischen Jerusalem ausgeht, vielmehr von einem himmlischen Strom von Lebenswasser, der vom himmlischen Jerusalem seinen Ausgang nimmt. — Was hier bei Ezechiel vielleicht noch zweifelhaft sein könnte, das lesen wir Apok. Joh. 22 mit klaren Worten:

Und er zeigte mir einen Strom von Lebenswasser, glänzend wie Krystall, hervorkommend aus dem Throne Gottes und des Lammes mitten in seiner (nämlich des vorher genannten himmlischen Jerusalems) Gasse; hüben und drüben am Strom den Baum des Lebens, zwölfmal Frucht bringend, jeden Monat seine Frucht gebend; und die Blätter des Baumes sind zur Heilung der Nationen.

Wir haben hier Schilderungen des Paradieses vor uns, ganz entsprechend der sonstigen Anschauung im späteren Judentum und darnach auch im Neuen Testamente, wonach das Paradies sich im Himmel befindet. In diesem himmlischen Paradiese steht der Lebensbaum und fließt das Lebenswasser. — Namentlich die eine Tatsache ist hierbei noch besonders beachtenswert, daß diese späteren Vorstellungen vom Paradiese außer dem Baum des Lebens auch noch ausdrücklich von einem Strom mit Lebenswasser wissen. Hier hat die spätere Anschauung gewiß das Ursprünglichere. Denn in der Paradiesesschilderung Gen. 2 ist nur im allgemeinen von einem Strom die Rede, der dazu dient, den Garten zu bewässern. Das ist aber, wie wir schon aus dem Zusammenhange an und für sich schließen können, sicher ursprünglich der Strom mit Lebenswasser, der zu dem Lebensbaum als notwendiges Parallelglied gehört. Und auch in dem Punkte wird der späteren Vorstellung die größere Ursprünglichkeit zugeschrieben werden müssen, daß der eigentliche Ort des Paradieses, die Wohnung der Gottheit mit der Lebensspeise und dem Lebenswasser in ihrem Bereiche, im Himmel zu suchen ist.

Aus dem Babylonischen ist uns nun im Laufe der letzten Jahre ein interessanter, auch schon in Heft 3 des ersten Jahrgangs dieser

Sammlung besprochener Mythus bekannt geworden, von dem das Hauptstück (vgl. oben S. 4) bereits im 15. Jahrhundert v. Chr. niedergeschrieben ist:

Adapa, allem Anschein nach der erste Mensch in der babylonischen Mythologie, erscheint als der Sohn des Meergottes Ea. Dieser hat ihn erschaffen, hat ihm hohe Weisheit verliehen, ewiges Leben ihm aber nicht verliehen. Adapas Aufenthaltsort ist im Heiligtum des Ea, in Eridu, an der Mündung des Euphrat und Tigris. Da liegt er den priesterlichen Funktionen für den Tempel Eas ob; da betreibt er auch die Fischerei auf dem Meere, um für das Heiligtum den Bedarf an Fischen zu liefern. Wie er so eines Tages wieder einmal auf dem Meere fährt, erhebt sich bei spiegelglatter See plötzlich der Südwind und bringt sein Schiff zum kentern, so daß er ins Meer versinkt. Aus Rache zerbricht Adapa dem Südwind die Flügel, so daß dieser sieben Tage lang nicht mehr über die Erde wehen konnte. Davon hört der Himmelsgott Anu, schickt seinen Boten zur Erde hinab, um Adapa zur Rechenschaft vor seinen Thron im Himmel zu fordern. Ea unterrichtet nun den Adapa zuvor über das, was ihm droben im Himmel von Anu bevorstehen würde: „Wenn du vor Anu hintrittst, wird man dir Speise des Todes hinhalten — iß sie nicht! Wasser des Todes wird man dir hinhalten — trink es nicht!" Der Bote Anus langt an, läßt Adapa mit sich zum Himmel aufsteigen, durch das Tor des Himmels eintreten. Als Adapa vor Anu erscheint, erfüllt sich alles genau, wie Ea es ihm vorausgesagt, nur mit dem Unterschied, daß Anu ihm nicht Todesspeise und Todeswasser reichen läßt, sondern vielmehr Lebensspeise und Lebenswasser. Aber dem Befehle Eas gehorsam, schlägt Adapa das ihm dargereichte Brot und Wasser aus und verscherzt sich damit die Erlangung ewigen Lebens. „Speise des Lebens", so spricht Anu, „holt ihm, daß er sie esse!" Da holte man ihm Speise des Lebens, aber er aß sie nicht. Wasser des Lebens holte man ihm, aber er trank es nicht. Da blickte ihn Anu staunend an: „O Adapa, warum hast Du nicht gegessen, nicht getrunken? So wirst du auch nicht leben!" Darauf befahl er: „Nehmt ihn und bringt ihn zu seiner Erde zurück!"

Es wäre natürlich verfehlt, diesen babylonischen Mythus von Adapa für das direkte Vorbild der biblischen Paradieseserzählung erklären zu wollen; aber eine Reihe von sehr verwandten Zügen ist doch vorhanden, die es wahrscheinlich machen, daß der babylonische Adapa-Mythus für die Ausbildung der Paradiesesgeschichte in Gen. 2—3

doch von einem gewissen Einfluß gewesen ist. So haben wir in diesem babylonischen Mythus die Lebensspeise und das Lebenswasser im Himmel beim Throne des Himmelsgottes Anu, genau wie wir fanden, daß für die ältere Form der biblischen Paradieseserzählung Lebensstrom und Lebensbaum im Himmel beim Throne Gottes anzunehmen sind. — Ferner haben wir hier im babylonischen Mythus einen ganz ähnlichen Gegensatz in dem, was Ea über die dem Adapa gereichte Lebensspeise und das Lebenswasser sagt: „Todesspeise und Todeswasser wird man dir reichen," und in dem, was Jahve und anderseits die Schlange über die Folge des Essens vom Baum sagen: „Welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben", und dagegen: „Ihr werdet mit Nichten des Todes sterben". — Endlich haben wir in beiden Mythen den gleichen Gedanken: Zur völligen Gottgleichheit fehlt dem Menschen, nachdem er einmal Erkenntnis erlangt hat, nur noch die Unsterblichkeit. Schluß von Gen. 3: „Siehe der Mensch ist geworden wie einer von uns (übrigens auch wieder ein Rest der älteren polytheistischen Grundlage), indem er weiß, was gut und böse ist; nun aber, daß er nicht etwa seine Hand ausstrecke und auch vom Baum des Lebens nehme, und esse und ewiglich lebe!" Entsprechend reflektiert der Himmelsgott Anu: Ea hat dem Menschen Adapa des Himmels und der Erde Innerstes offenbart (d. h. hat ihm die höchste Weisheit verliehen); wir aber, was könnten wir noch hinzutun (nämlich um die Gabe Eas, nachdem der Mensch sie nun einmal erhalten hat, noch zu übertrumpfen)? Antwort: Speise des Lebens. Da Adapa diese ausschlägt, verscherzt er sich damit aber auch die Unsterblichkeit, und wir dürfen wohl hinzufügen, wie für sich, so auch für alle seine Nachkommen.

Wie Lebensspeise und Lebenswasser als Paradiesesgaben einen ursprünglich babylonischen Gedanken enthalten, so begegnen wir auch noch in einigen anderen Punkten solchen ursprünglich babylonischen Vorstellungen in der biblischen Paradieseserzählung. Dahin gehört zunächst die Menschenschöpfung aus Erde. Auch der babylonische Schöpfergott bildet die Menschen aus Erde, gleich dem Töpfer, der seine Figuren aus Lehmerde formt. — Ferner stammt die Rolle, die die Schlange als Verführerin und als Feindin Gottes in Gen. 3 spielt, wohl sicher im letzten Grunde aus der babylonischen Mythologie, in der ja bei der Schöpfung der Gegensatz zwischen dem Schöpfergotte und der drachen-, wie auch schlangengestaltig gedachten Tiamat eine so hervorragende Stelle einnimmt. Daß freilich

die vielbesprochene Darstellung auf einem altbabylonischen Siegelzylinder, in der der auf solchen Siegeln häufig abgebildete heilige Baum der Babylonier erscheint, rechts und links vom Baume eine männliche und weibliche Figur, die Hand nach dem Baume ausstreckend, und hinter dem Weibe eine Schlange sich ringelnd, einen der biblischen Paradieseserzählung ähnlichen babylonischen Mythus voraussetzte, ist bis jetzt wenigstens nicht zu erweisen. Denn ein Keilschrifttext, der uns einen zu dieser bildlichen Darstellung gehörigen Mythus erzählte, wonach etwa auch im Babylonischen die Schlange die Rolle der Verführerin unter dem heiligen Baume beim ersten Menschenpaare gespielt hätte, ist bis jetzt noch nicht zum Vorschein gekommen.

Bei aller Ähnlichkeit zeigt nun aber doch wieder die große Verschiedenheit, die anderseits zwischen dem babylonischen Adapa-Mythus, wie den übrigen genannten babylonischen Vorstellungen, und der biblischen Paradieseserzählung besteht, wie eigenartig das israelitische Volk solche aus dem Polytheismus übernommenen älteren Traditionen ausgestaltet hat, wie viel tiefsinniger und ernster es die dabei zugrundeliegenden sittlichen Probleme aufgefaßt hat, und wie viel würdiger und erhabener das Verhältnis Gottes zum Menschen hier gedacht ist. Wir haben hier eben einen alten Mythus vor uns, der bereits durchdrungen ist von demselben Geiste des ethischen Monotheismus, wie er durch einen Hosea, einen Jesaja in Israel vertreten wird. Schon allein darum werden wir auch hier wieder nicht annehmen dürfen, daß die babylonischen Vorstellungen, denen wir in der Paradiesesgeschichte begegnen, etwa erst in relativ später Zeit zu den Israeliten gedrungen sind, sondern auch hier wird, wie bei Gen. 1 und dem Jahve-Tehom-Mythus, zu sagen sein, daß diese Vorstellungen schon in ältester Zeit von Babylonien nach Palästina gekommen, dort von den Israeliten vorgefunden und in eigenartiger Weise von ihnen weiterentwickelt worden sind.

Urväter.

An die Erzählung vom Paradies reiht sich in der biblischen Urkunde die bekannte Geschichte von Kain und Abel. Doch soll über diese hier nicht eingehender gehandelt werden, und zwar deshalb nicht, weil diese Erzählung ursprünglich mit der vorsintflutlichen Urzeit gar nichts zu tun hat, darum auch nicht zu dem gemeinsamen Bestande von babylonisch-israelitischen Urzeitmythen gehört, sondern spezifisch palästinensischen Ursprungs ist.

Dagegen kommen für die gemeinsame babylonische und biblische Urgeschichte die beiden Reihen von Vätern in Betracht, die die Bibel in der Zeit zwischen Schöpfung und Sintflut kennt. Das ist einmal die Reihe von zehn Urvätern mit den langen bis weit in die 900 aufsteigenden Lebensaltern in Gen. 5, eine Reihe, die mit Adam beginnt, auf diesen Seth, dann Enos, Kenan, Mahalalel, Jared folgen läßt, als siebenten den Henoch aufzählt und diesen nicht eines natürlichen Todes sterben, sondern nach einem Leben von 365 Jahren zu Gott entrückt werden läßt. Es folgen noch Methusalah mit seinem hohen Alter von 969 Jahren und Lamech, sowie endlich als letzter, zehnter, Noah, der Held der Sintflut. — Dieses 5. Kapitel mit seiner zehngliedrigen Reihe von Urvätern zeichnet sich ebenso sehr durch einen trockenen Schematismus in den peinlich genauen Zahlenangaben aus, wie ihm anderseits jegliche Frische einer urwüchsigen Volkserzählung abgeht. Das ganze Kapitel verläuft, abgesehen von der eigenartigen Notiz über Henoch, einfach nach dem zehnmal sich wiederholenden monotonen Schema: „Der und der Urvater war so und so viele Jahre alt, als ihm sein erster Sohn geboren wurde. Darnach lebte er noch so und so viele Jahre, in denen ihm noch weitere Söhne und Töchter geboren wurden. Die ganze Lebensdauer betrug so und so viele Jahre; sodann starb er". Gewiß keine Musterleistung in der Wiedergabe einer urwüchsigen Volkssage. Wir haben eben wieder den gelehrten priesterlichen Schriftsteller aus der Zeit des babylonischen Exils vor uns.

Ganz anders ist der Eindruck, wenn wir von hier kommend die unmittelbar vorhergehende zweite Hälfte des 4. Kapitels der Genesis ansehen. Da lesen wir auch von solchen Urvätern, aber in ganz anderem Tone. Der eine erbaut die erste Stadt, der andere begründet die Viehzucht, wieder ein anderer ist der Erfinder der Musikinstrumente, ein weiterer der Begründer der Schmiedekunst. Hier haben wir echte urwüchsige Volkssage. Es ist eben wieder dieselbe schöne alte Quelle, die zu uns redet, der auch ein solches Prachtstück, wie die Paradieseserzählung, angehört.

Man hat sich nun daran gewöhnt, diese sechs oder sieben Urväter in Gen. 4 (Kain, Henoch, Irad, Mehujael, Methusael, Lamech, zu denen man als ersten noch Adam hinzurechnen kann) als von den zehn im folgenden Kapitel genannten verschieden anzusehen, und womöglich noch die einen, die von Kain ausgehen, als die bösen, die gottlosen Urväter, deren Geschlecht in der Sintflut untergehen muß, die anderen, die von Seth ausgehen, im Gegensatz dazu als

die frommen Urväter zu bezeichnen. Ein ähnlicher Gedanke mag ja allerdings den späteren Veranstaltern dieses Sammelwerks der „fünf Bücher Mose“ vorgeschwebt haben. Aber die ursprüngliche Meinung der Sache ist das sicher nicht. Sondern ursprünglich handelt es sich um ein und dieselbe Reihe von Urvätern. Die Namen sind in zwei Fällen, bei Henoch und Lamech, vollständig gleich, bei den übrigen handelt es sich nur um geringfügige Varianten des gleichen Namens, nämlich Kain und Kenan (oder Kainan, wie wir den Namen in noch ursprünglicherer Form in der Genealogie Jesu in Luk. 3 lesen), Methusael und Methusalah, Irad und Jared, Mehujael und Mahalalel. Auch die Reihenfolge ist die gleiche, nur mit der einen Ausnahme, daß Henoch und Mahalalel in den beiden Listen ihre Stelle gegenseitig getauscht haben. Wir haben eben, wie so häufig im Alten Testament und sonst im Altertum, dieselbe alte Überlieferung in zwei verschiedenen Quellen als zwei Varianten vor uns. Dabei enthält nun Gen. 5 außerdem noch die Namen Seth und Enos am Anfang, sowie Noah am Ende, die in jener siebengliedrigen Liste in Gen. 4 fehlen. Ausschließlich vom alttestamentlichen Standpunkte aus läßt sich kaum mit Sicherheit entscheiden, welche von den beiden Urväterlisten die ursprünglichere ist. Da kommt uns aber das Babylonische wieder zu Hilfe, das uns lehrt, daß, trotz der mancherlei sehr altertümlichen Züge gerade in der siebengliedrigen Liste, hier doch einmal die zehngliedrige Liste der Priesterschrift in der Anzahl, in der Reihenfolge, wie auch teilweise in der Form der Namen das Ursprünglichere bietet. Denn auch die babylonische Tradition kennt, wie wir aus Berosus wissen, zehn solcher Urväter für die Zeit von der Schöpfung bis zur Flut, und auch bei diesen ist der letzte der Held der Sintflut, wie der biblische Noah. Charakteristischerweise erscheinen übrigens hier die Urväter, wie es für die babylonische Tradition nicht anders zu erwarten ist, als Urkönige. Auf die einzelnen Namen, die uns Berosus sämtlich überliefert hat, kommt es hier nicht an. Eine wirkliche Vergleichung der beiden Namenlisten kann auch nur bei einiger Kenntnis der babylonischen und hebräischen Sprache vorgenommen werden. Doch sei das ungefähre Verhältnis der beiderseitigen Namen zueinander wenigstens durch zwei Beispiele erläutert. Der dritte Urvater heißt in der Bibel Enos: das ist das hebräische Wort für „Mensch“; der dritte Urkönig im Babylonischen trägt den Namen Amelon: das ist das babylonische Wort für „Mensch“. Der vierte Urvater heißt in der Bibel Kenan, d. i. „Schmied“;

der vierte Urkönig im Babylonischen Ammenon, d. i. „Handwerker, Werkmeister“. In dieser Weise entsprechen sich auch die übrigen Namen mehr oder weniger deutlich, jedenfalls in dem Grade, daß es klar ist, daß die biblische Liste mit der babylonischen im Grunde identisch ist. Das lehren auch noch einige weitere charakteristische Züge der beiden Listen.

Von dem siebenten Urvater, Henoch, haben wir die merkwürdige Notiz: „Nach der Geburt seines Sohnes Methusalah wandelte er in Gemeinschaft mit Gott 300 Jahre. Und seine ganze Lebensdauer betrug 365 Jahre. Und weil Henoch in Gemeinschaft mit Gott gewandelt hatte, so verschwand er einst; denn Gott hatte ihn entrückt“. An diese Gestalt des Henoch hat sich in späterer Zeit ein reichhaltiger Sagenkranz angeschlossen. Dem späteren Judentum ist Henoch eine Lieblingsfigur. Er gilt ihm als frommer Seher und Prophet, der durch Bußpredigt auf das bevorstehende Strafgericht vorbereitet hat. So auch im Neuen Testament, im Judasbrief, wo eine solche Weissagung Henochs wörtlich zitiert wird. Zugleich aber gilt Henoch als ein Weiser der Vorzeit, der vermöge seines Umgangs mit Gott Inhaber alles höheren Wissens über die Geheimnisse im Himmel und auf Erden ist, darum auch als der Erfinder der Astrologie, Astronomie, Rechenkunst, der Schrift und aller damit im Zusammenhang stehenden Künste und Wissenschaften. Ja, wir besitzen ein ganzes in spätjüdischen Kreisen etwa 50 Jahre vor Christi Geburt entstandenes pseudepigraphisches Buch, das sog. Buch Henoch, aus dem auch jenes Zitat im Judasbriefe stammt, worin dieser Patriarch der Vorzeit in der Form einer großen Apokalypse seine Einblicke in die Geheimnisse der himmlischen und irdischen Welt enthüllt und Offenbarungen über die bevorstehende Endzeit gibt.

Woher diese ganze Figur des weisen und mit Gott in Gemeinschaft lebenden Henoch mit seinen 365 Lebensjahren stammt, das ist jetzt auch durch das Babylonische klar geworden. Denn gerade auch von ihrem siebenten Urkönig Evedoranchos, wie sein Name in griechischer Form bei Berosus, oder Enmeduranki, wie er im Babylonischen selbst lautet, haben die Babylonier mancherlei zu erzählen. Er war einst König von Sippar, der Stadt des Sonnengottes Schamasch. Dieser berief ihn in seine Gemeinschaft und belehrte ihn über die Geheimnisse Himmels und der Erden, vor allem über die Kunst, die Zeichen, die am Himmel und auf Erden geschehen, zu deuten. Dieser Enmeduranki ist so bei den Babyloniern der Stammvater der Wahrsagepriester geworden, die sich mit allerlei

Arten von Vorhersagen der Zukunft zu befassen hatten, mit der Beschau der Eingeweide der Opfertiere, um hieraus die Zukunft zu prophezeien, mit Traumdeutung, Vogelschau, vor allem auch mit Astrologie, Beobachtung von Vorgängen am Himmel, von jeweiligen Konstellationen der Gestirne, um daraus die Zukunft herauszulesen. Genau so gilt aber auch Henoch, wie wir sahen, in der späteren jüdischen Anschauung als der Begründer und Stammvater der Astrologie, wie überhaupt alles Wissens im Himmel und auf Erden. Auch die 365 Lebensjahre Henochs erklären sich jetzt sehr einfach. Wie Enmeduranki im Dienste des Sonnengottes steht, so erhält auch Henoch die Zahl der Tage des Sonnenjahres, 365, als Zahl seiner Lebensjahre.

Endlich besteht noch in einem Punkte eine wichtige Übereinstimmung zwischen den zehn babylonischen Urkönigen und den zehn biblischen Urvätern. Beiden werden unnatürlich lange Lebensdauern zugeschrieben, im Babylonischen noch in viel höherem Maße, wie in der Bibel. Dort beträgt die gesamte Regierungszeit dieser zehn Könige von der Schöpfung bis zur Sintflut nach Berosus sogar 432 000 Jahre, so daß auf jeden der zehn Könige im Durchschnitt 43 200 Regierungsjahre entfallen.

Im Hinblick auf diese vielen Übereinstimmungspunkte müssen wir wiederum sagen, daß jedenfalls ein inniger Zusammenhang zwischen den biblischen zehn Urvätern und den zehn Urkönigen der Babylonier besteht. Und auch hier kann es keinen Augenblick zweifelhaft sein, auf welcher Seite die Priorität zu suchen ist, nämlich auf Seiten der Babylonier. Das lehrt schon eine Gestalt wie die des Enmeduranki-Henoch, die in der Bibel recht fremdartig dasteht, im Babylonischen ganz einheimisch ist. Anderseits muß diese Tradition auch schon wieder lange im israelitischen Volke gelebt haben, da sie hier sogar in zwei verschiedenen, stark von einander abweichenden Varianten, der von den zehn und der von den sieben Urvätern, ihre Ausprägung erhalten hat.

Es bleibt noch eine wichtige Frage im Anschluß an die Urväter zu erörtern. Woher die langen Lebensdauern?! Auch hier hat man ja früher aus apologetischen Motiven gar viel heißes Bemühen aufgewendet, um den Nachweis zu führen, daß für diese frühen Zeiten, in denen die Menschen unter noch viel einfacheren Lebensbedingungen gelebt hätten, so hohe Lebensalter, wie sie die Bibel angibt, recht wohl denkbar wären. Davon kann aber natürlich im Ernste nicht die Rede sein; und wir brauchen uns gar

nicht erst von der Naturwissenschaft belehren zu lassen, daß es physiologisch unmöglich sei, daß ein Mensch ein Alter von über 900 Jahren je hätte erreichen können. Vielmehr wissen wir aus dem ganzen Zusammenhang, in dem diese Tradition von den langlebigen Urvätern auftritt, daß wir uns hier nicht im Reich der Geschichte, sondern der Mythologie befinden. Die Frage kann also nur so lauten: Woher kommen diese großen Zahlen und was haben sie zu bedeuten? Nun, wir wissen aus dem Altertum und speziell auch aus dem orientalischen Altertum zur Genüge, daß daselbst Spekulationen über die Dauer der Welt eine große Rolle gespielt haben. Man redete von einem Weltjahr, nahm an, daß, wie das gewöhnliche Sonnenjahr in vier Jahreszeiten verläuft, so auch die Welt im Großen ihren Frühling, Sommer, Herbst und Winter habe. In diesem großen Weltjahr nimmt nun aber die Sintflut eine ganz besondere Stelle ein. Sie gehört der Natur der Sache nach in den Winter der Welt, in die Zeit der kürzesten Tage, die finstere und für jene Gegenden, wie Babylonien, regenreichste Zeit des Jahres; während anderseits die Schöpfung der Welt naturgemäß im Frühling des Weltjahres stattfand, zumal bei einem Volke, wie den Babyloniern, das seinem Frühlingsgotte Marduk die Schöpfung der Welt zuschrieb und das sein Neujahrsfest im Frühling feierte. Welche Zeit repräsentieren nun im großen Weltjahre die neun Urväter bezw. Urkönige von der Schöpfung bis zum zehnten Urvater, unter dem die Flut hereinbricht? Die Antwort kann kaum zweifelhaft sein, wenn man bedenkt, daß vom Frühlingsanfang, am 21. März, bis zum kürzesten Tage, am 21. Dezember, gerade neun Monate verlaufen. Mit anderen Worten, die neun vorsintflutlichen Urväter sind die Repräsentanten der neun ersten Monate des Weltjahres, und der zehnte, unter dem die Flut hereinbricht, ist der Repräsentant des zehnten Weltmonats. In dem babylonischen Zahlensystem des Berosus ist es noch ziemlich deutlich, daß die zehn Urkönige in der Tat auch mit ihren Regierungsjahren zehn Monate des Weltjahres repräsentieren; in den biblischen Zahlen ist dies dagegen jetzt verwischt, doch handelte es sich auch hier ursprünglich wohl sicher um dieselbe Vorstellung. Übrigens ist der Grund davon, daß die biblischen Zahlen für die Lebensdauer der Urväter viel niedriger sind, als die babylonischen, eben darin zu suchen, daß das dieser biblischen Berechnung zu Grunde liegende Weltjahr viel kleiner ist, als das babylonische.

Sintflut.

Bei der letzten der urgeschichtlichen Sagen, die wir in den Kreis unserer Betrachtungen ziehen wollen, der Sintflut, liegt der innige Zusammenhang zwischen der biblischen und der babylonischen Tradition am offensten zu Tage. Wir können darum hier füglich auch einmal den umgekehrten Weg einschlagen, indem wir nämlich sogleich die babylonische Sintflutsage ins Auge fassen, um dann erst an zweiter Stelle auf den Vergleich mit der biblischen Sintfluterzählung einzugehen.

Schon vor der Wiederentdeckung des babylonischen Altertums durch die Ausgrabungen war uns ein babylonischer Sintflutbericht längst bekannt und zwar wieder aus den Fragmenten des griechisch schreibenden babylonischen Priesters Berosus aus der Zeit kurz nach Alexander dem Großen. Der Bericht des Berosus lautet in der Hauptsache:

Kronos erschien dem zehnten vorsintflutlichen Könige, Xisuthros, im Schlaf und offenbarte ihm, daß am 15. des Monats Daesius die Menschen durch eine Flut umkommen würden; er befahl ihm darum, ein Fahrzeug zu zimmern, dieses mit seinen Verwandten und nächsten Freunden zu besteigen, auch Nahrung sowie Vögel und vierfüßige Tiere mit hinein zu nehmen. Xisuthros gehorchte, zimmerte das Fahrzeug 5 (Variante 15) Stadien lang, 2 Stadien breit und bestieg es mit Weib, Kindern und den nächsten Freunden.... Als die Flut nachließ, entließ er einige seiner Vögel, um zu erproben, ob sie wohl aus dem Wasser emportauchendes Land finden würden; da diese weder Nahrung, noch einen Ort, wo sie sich hätten niederlassen können, fanden, kamen sie wieder zum Schiffe zurück. Nach einigen Tagen entließ Xisuthros die Vögel wiederum, diese aber kamen mit lehmbeschmutzten Füßen wieder zum Schiffe zurück. Als er sie darauf zum dritten Male entließ, kamen sie nicht wieder zum Schiffe zurück. Da dachte sich Xisuthros, daß der Erdboden wieder zum Vorschein gekommen sein müsse. Darauf nahm er einen Teil der Fugen des Schiffes auseinander, und als er sah, daß das Schiff an einem Berge aufgelaufen sei, stieg er mit Weib, Tochter und Steuermann aus, küßte die Erde, errichtete einen Altar, opferte den Göttern und wurde dann samt den mit ihm Ausgestiegenen entrückt. Da er und die Seinen nicht wiederkamen, stiegen die im Schiffe Zurückgebliebenen auch aus und riefen nach ihm. Er selbst kam ihnen zwar nicht mehr vor Augen. Dagegen hörten sie eine Stimme aus der Luft, die ihnen befahl, gottesfürchtig zu sein; denn jener dürfe um seiner Frömmigkeit willen jetzt bei den Göttern wohnen, ebenso sein Weib, seine Tochter und der Steuermann. Auch wurde ihnen gesagt, sie sollten wieder nach Babylon gehen; das Land, worin sie sich jetzt befänden, sei ein Teil Armeniens. Da brachten auch sie den Göttern Opfer dar und wanderten zu Fuß nach Babylon.

Bei der frappanten Ähnlichkeit, die dieser babylonische Sintflutbericht des Berosus namentlich bei der Notiz von der Aussendung der Vögel mit dem biblischen Berichte zeigt, mußte man früher so-

gar mit der Möglichkeit rechnen, daß hier bei dem erst um 280 v. Chr. schreibenden Berosus Beeinflussung durch jüdische Gelehrsamkeit vorliege. Davon kann jetzt freilich keine Rede mehr sein, nachdem wir durch die Ausgrabungen den keilschriftlichen Originalbericht selbst wieder erhalten haben, worin sich die gleiche, fast wörtliche, Übereinstimmung mit der biblischen Erzählung bei der Vogelaussendungsepisode findet.

Dieser keilschriftliche Sintflutbericht stammt ebenso, wie der oben besprochene Schöpfungsbericht, aus der Tontafelbibliothek des Königs Assurbanipal in Ninive, woselbst er bei den englischen Ausgrabungen im Jahre 1854 gefunden, allerdings dann erst im Jahre 1872 als solcher erkannt wurde. Jetzt werden die betreffenden Tontafeln im Britischen Museum aufbewahrt. Der Hauptinhalt dieses keilschriftlichen Sintflutberichtes ist folgender:

Die Götter, unter ihnen an erster Stelle Bel, beschließen, über die Menschen wegen ihrer Sünden ein Strafgericht zu verhängen, das in der Vernichtung der Menschen durch eine große Flut bestehen sollte. Einer aber unter den Göttern, Ea, ersieht einen unter den Menschen aus, um ihn zu retten, den Utnapischtim (Namensbedeutung: „Er fand das Leben") aus der Stadt Schurippak, auch Atrachasis „der sehr Weise" genannt, d. i. der Xisuthros des Berosus. Er läßt ihn durch einen Traum den Ratschluß der Götter erkennen, befiehlt ihm, zu seiner Rettung ein Schiff zu bauen und lebende Wesen aller Art mit hineinzunehmen:

Du Mann aus Schurippak, baue ein Schiff!
Verlaß den Besitz, suche das Leben,
laß die Habe fahren, und rette das Leben!
Bring Lebenssamen aller Art in das Schiff!
Das Schiff, das du jetzt bauen sollst,
wohlberechnet seien seine Maße!

Utnapischtim befolgt diesen Befehl Eas, baut das Schiff nach den vorgeschriebenen Maßen, versieht es mit zahlreichen Zellen, verpicht es mit Erdpech und bringt seine Familie und Verwandtschaft, ferner Tiere aller Art hinein. Kurz vor Beginn der Flut, deren Anfang ihm durch ein besonderes göttliches Zeichen mitgeteilt wird, tritt er selbst in das Schiff ein und verschließt das Tor, während der Steuermann die Lenkung des Schiffes übernimmt. Darauf bricht die Sintflut herein, die als eine Entfesselung aller elementaren Mächte, vor allem als eine gewaltige Sturmflut, verbunden mit dichter Finsternis, geschildert wird. Das ganze Land wird infolge der immer höher steigenden Wasser zum Meere, worin die Menschen

als Leichen umherschwimmen. Sechs Tage und Nächte wütet die Flut. Am siebenten Tage tritt Ruhe ein und die Flut hört auf. Utnapischtim öffnet ein Luftloch und sieht das angerichtete Verderben.

> Er kniet nieder, sitzt weinend da,
> über seine Wangen fließen seine Tränen.

Da taucht Land auf; das Schiff treibt diesem zu und wird an einem Berge Nißir festgehalten. Sechs Tage lang hält der Berg Nißir das Schiff fest. Als der siebente Tag herankam, so erzählt Utnapischtim weiter,

> Da ließ ich eine Taube hinaus und ließ sie los,
> es flog die Taube hin und her,
> da aber kein Ruheplatz da war, kehrte sie zurück.
> Da ließ ich eine Schwalbe hinaus und ließ sie los,
> es flog die Schwalbe hin und her,
> da aber kein Ruheplatz da war, kehrte sie wieder zurück.
> Da ließ ich einen Raben hinaus und ließ ihn los,
> es flog der Rabe, sah das Wasser abnehmen,
> fraß, watete, krächzte, kehrte aber nicht zurück.

Da läßt Utnapischtim alles, was sich im Schiff befindet, hinaus und bringt ein Opfer dar, dessen süßen Geruch die Götter wohlgefällig einatmen. Bel, der eigentliche Veranstalter der Sintflut, ist zuerst erzürnt, da er den Utnapischtim und die Seinen gerettet sieht. Aber auf Vorstellungen Eas hin, der ihm anrät, nicht wieder durch eine Sintflut und einen damit verbundenen allgemeinen Untergang die Sünden der Menschen zu bestrafen, sondern statt dessen Hungersnot, Pest und wilde Tiere als Züchtigungsmittel über die Frevler zu bringen, söhnt sich Bel schließlich mit der Rettung des Utnapischtim aus; ja er verleiht sogar diesem und seinem Weibe göttliche Natur und entrückt sie in die Ferne, an „die Mündung der Ströme", zu einem Leben der Unsterblichkeit.

Dieser keilschriftlichen babylonischen Sintflutsage steht nun der bekannte biblische Sintflutbericht in Gen. 6—9 gegenüber, der ja wieder im allgemeinen als bekannt vorausgesetzt werden darf. Doch ist es für ein richtiges Verständnis der biblischen Sintfluterzählung vor allem notwendig, die Tatsache scharf ins Auge zu fassen, daß wir hier keine einheitliche Erzählung vor uns haben, sondern einen aus zwei verschiedenen Quellen vielfach allerdings ganz geschickt zusammengearbeiteten Bericht. Und zwar sind dies wieder die beiden gleichen Quellenschriften des priesterlichen Schriftstellers aus der Zeit des Exils und des sog. Jahvisten aus der Königszeit, denen wir

schon früher bei der Schöpfung, beim Paradies und bei den Urvätern begegnet waren. Wie in diesen früheren Fällen, so unterscheiden sich auch hier bei der Sintflut die beiden Erzähler, der jahvistische und der priesterliche, nicht bloß durch den Gebrauch der beiden verschiedenen Gottesnamen Jahve und Elohim, wonach sich die Scheidung der beiden Quellen auch schon rein mechanisch bis zu einem gewissen Grade vornehmen läßt; sondern auch abgesehen hiervon ist der Stil der beiden Quellenschriften ein sehr verschiedener, der des Jahvisten mehr volkstümlich und urwüchsig, der des priesterlichen Verfassers wieder der peinlich genaue Gelehrtenstil, der in vielen Punkten deutlich den späteren Schriftsteller verrät. Doch ist zu bemerken, daß anderseits diese priesterliche Quelle gerade hier in der Sintflutgeschichte auch eine Reihe recht altertümlicher Züge bewahrt hat.

Es würde nun freilich viel zu weit führen, wollte ich hier die beiden Rezensionen, die jahvistische und die priesterliche, in ihrer Ähnlichkeit und ihrer Verschiedenheit vollständig behandeln. Ich muß mich vielmehr darauf beschränken, nur einige wesentliche und speziell gerade für den Vergleich mit der babylonischen Sage wichtige Punkte namhaft zu machen, in denen der jahvistische und der priesterliche Bericht charakteristisch von einander abweichen.

Da kommt vor allem die Zeitdauer der Flut in Betracht. Nach dem Jahvisten währt die eigentliche Flut 40 Tage und Nächte, während derer unaufhörlich Regen auf die Erde niederströmt. Es bedarf alsdann noch eines Zeitraumes von dreimal sieben Tagen, in denen die Vögel ausgeschickt werden, bis sich die Wasser wieder soweit verlaufen haben, daß Noah die Arche verlassen kann. Anders beim priesterlichen Erzähler. Nach diesem dauert die Sintflut von ihrem Beginn bis zur völligen Abtrocknung der Erde 365 Tage, d. h. gerade ein volles Sonnenjahr, wovon 150 Tage auf das Zunehmen der Wasser kommen. — Ferner hat speziell die jahvistische Quelle, und nur diese, die charakteristische Erzählung von der Vogelaussendung, die sich so besonders eng mit dem keilschriftlichen Berichte berührt. Ebenso hat dieselbe Quelle Noahs Opfer beim Verlassen der Arche und Jahves Riechen des Opferduftes, entsprechend dem gleichen Zuge der babylonischen Sage. Aber auch die priesterliche Quelle, die uns übrigens vollständiger vorliegt, hat Züge, die sich besonders nahe mit der babylonischen Tradition berühren, so z. B. bei dem Bau der Arche die Angabe, daß die Arche von außen und innen mit Erdpech verpicht wurde, wobei gerade auch dasselbe Wort

für Erdpech gebraucht wird, wie im babylonischen Bericht. Auch sonst hat der priesterliche Erzähler eine Reihe recht altertümlicher Züge, so z. B. den Regenbogen als Friedenszeichen nach der Sintflut.

Daß nun diese beiden biblischen Sintflutberichte und die babylonische Sintflutsage aufs engste miteinander verwandt sind, ist klar und bedarf nicht erst eines eingehenden Beweises. Es frägt sich bloß wieder, wie wir uns das Verwandtschaftsverhältnis zu denken haben. Auch hier kommen rein theoretisch die drei Möglichkeiten in Betracht, erstens, daß die Babylonier die Sage von den Israeliten entlehnt haben könnten, sodann, daß es sich um eine gemeinsame Tradition der Babylonier und Israeliten handelte, endlich, daß die Sage bei den Babyloniern einheimisch, bei den Israeliten von jenen erst entlehnt wäre.

Der erste Fall, daß die Sintflutsage bei den Israeliten originell, bei den Babyloniern von diesen entlehnt wäre, scheidet wieder, wie entsprechend bei der Schöpfungsgeschichte, aus kultur- und religionsgeschichtlichen Erwägungen von vornherein aus. Es genügt hierfür einfach darauf hinzuweisen, daß die babylonische Sintflutsage bereits als Literaturprodukt eines in der Kultur sehr hochstehenden und die Kultur des ganzen vorderen Orients beherrschenden Volkes zu einer Zeit vorliegt, wo die Israeliten noch als unkultiviertes Nomadenvolk in der syrisch-arabischen Wüste umherzogen. Übrigens haben wir die babylonische Sintflutsage jetzt nicht mehr ausschließlich in den späteren assyrischen Abschriften aus der Bibliothek Assurbanipals im 7. Jahrhundert v. Chr. vor uns; sondern vor einigen Jahren ist, wie schon oben S. 4 bemerkt wurde, auch eine Tontafel gefunden worden, die laut Unterschrift und nach dem ganzen Charakter ihrer Schrift bereits aus der Zeit um 2100 v. Chr. stammt und gleichfalls schon von dem Sintfluthelden Atrachasis handelt.

Dagegen könnte ja an und für sich wieder die Möglichkeit in Betracht kommen, daß hier bei der Sintflutsage eine gemeinsame Tradition vorläge, die wir einerseits in der spezifisch israelitischen, anderseits in der spezifisch babylonischen Ausgestaltung vor uns hätten. Ist doch, so pflegt man hier gern geltend zu machen, die Sintflutsage auch sonst vielfach verbreitet und könnte darum sehr wohl eine vielen Völkern gemeinsame Tradition darstellen, an der eben auch die Israeliten und Babylonier, ein jedes von beiden in seiner Weise, partizipiert hätten. Solchen etwas sehr allgemein gehaltenen Schlußfolgerungen gegenüber ist es aber doch notwendig,

im Auge zu behalten, daß eben nur die biblische und die babylonische Sage eine so enge Berührung miteinander aufweisen — z. B. bei der Vogelaussendungsepisode, aber auch sonst —, daß eine historische Zusammengehörigkeit unmittelbar in die Augen springt. Wir müssen uns daher darüber klar sein, daß die nächste Frage nicht die sein kann, wie sich die israelitische und die babylonische Sintflutsage zu den übrigen Sintflutsagen verhalten, sondern vielmehr die, in welchem Verhältnis speziell eben diese beiden, die babylonische und die israelitische Sage, zueinander stehen. Da kommt aber eine ganze Reihe von Punkten in Betracht, die darauf hinweisen, daß die Sintflutsage im Volke Israel nicht einheimisch, vielmehr erst von den Babyloniern entlehnt ist.

Zunächst läßt sich bei einer kritischen Betrachtung der biblischen Urgeschichte feststellen, daß ein Strom der israelitischen Tradition, und zwar gerade der altertümlichste und am meisten spezifisch palästinensisch gefärbte, von einer Sintflut überhaupt nichts weiß, sondern sich die Entwickelung der Menschheit von der Schöpfung an kontinuierlich verlaufend vorstellt, ohne eine solche radikale Unterbrechung, wie sie die Flut darstellt. Diese Überlieferung kennt auch einen Noah; aber Noah ist für diese Traditionsschicht nicht der Held der Sintflut, sondern vielmehr der Begründer des Weinbaus, ähnlich wie dieselbe Überlieferung anderwärts von einem ersten Städtebauer, ersten Schmied, ersten Musikanten, ersten Hirten u. s. w. zu erzählen weiß. Wenn so die älteste israelitische Tradition, die wir verfolgen können, überhaupt nichts von einer Sintflut weiß, so wird es schon dadurch allein äußerst unwahrscheinlich, daß die Sintflutsage bei den Israeliten ursprünglich zu Hause war.

Ferner macht der babylonische Bericht, was die Zeitdauer der Flut betrifft, einen natürlicheren, ursprünglicheren Eindruck, als die beiden biblischen. Nach der babylonischen Sage dauert die eigentliche Sintflut nur sieben Tage. Weitere sieben Tage, während derer das Schiff auf dem Berge Nißir aufsitzt, bedarf es dann noch, bis sich die Wasser allmählich wieder verlaufen. Dagegen kennt bereits der jahvistische Bericht der Genesis 40 Tage Regen und weitere dreimal sieben Tage bis zum Austritt aus der Arche; ganz zu geschweigen von den auf einer bestimmten Theorie beruhenden 365 Tagen, die der priesterliche Schriftsteller für die Dauer der Flut in Anrechnung bringt. — Und so ließen sich noch manche weitere Punkte anführen, in denen die babylonische Sage offenbar die größere Ursprünglichkeit gegenüber der biblischen aufweist. Vor

allem aber führt das ganze Lokalkolorit der Sage auf das untere Babylonien als ihre Heimat. Denn, mag in der Sintflutsage ein historischer Kern enthalten sein oder nicht, jedenfalls ist die äußere Form der Sage nur von einer solchen geographischen Lage aus verständlich, wie sie von den in Betracht kommenden Ländern allein die Alluvialgegend des unteren Euphrat-Tigris-Landes bietet. So spricht also in der Tat alles dafür, daß die Sage in Babylonien einheimisch, in Israel von dorther erst entlehnt ist.

Welches ist nun wohl der Ursprung dieser babylonischen Sintflutsage? Haben wir hier, wenn natürlich auch mit entsprechender Ausschmückung, die dunkle Kunde von einem wirklich historischen Ereignis vor uns? Die Möglichkeit wird ja allerdings zuzugeben sein, daß die speziellen Farben in der Ausmalung dieser babylonischen Sage hergenommen sein könnten von verheerenden Überschwemmungen, wie solche das Tiefland Babylonien manchmal betroffen haben, vielleicht einmal in besonders starkem Maße.

Aber der letzte Ursprung der Sage ist, nach allem, was wir sonst über Sagen- und Mythenbildung, speziell auch bei den Babyloniern, wissen, sicher nicht in dieser Richtung zu suchen. Vielmehr gilt da etwas ähnliches, wie beim Paradies, daß nämlich die Sintflut im letzten Grunde nicht auf der Erde, sondern im Himmel zu Hause ist. Der Sintflut-Heros, der im Schiff oder in der Arche dahinfährt, ist ursprünglich ein Gestirngott, und zwar entweder der Sonnen- oder vielleicht noch besser der Mondgott, der in seiner Barke über den Himmelsozean fährt. Daß diese ursprünglich himmlische Fahrt eines Himmelsgottes später von einem menschlichen Heros und irdischem Gewässer verstanden wurde, entspricht ganz den sonstigen Gepflogenheiten der Sagenentwickelung; ja wir haben in dem Zug der babylonischen Sage, wonach der Sintflut-Heros am Schlusse zu den Göttern entrückt wird, noch eine deutliche Erinnerung daran, daß es sich bei diesem ursprünglich um eine göttliche Figur handelt. Ähnlich liegt die Sache bei Deukalion in der griechischen und bei Manu in der indischen Flutsage.

Nicht so ganz durchsichtig bei diesem ursprünglichen Himmelsmythus ist dagegen noch, wie es gekommen ist, daß die Sintflut auch zur Sündflut wurde, zu einem Strafgericht über die verderbte Menschheit. Es wäre möglich, daß hier ein zweites Sagenmotiv, das Strafgericht, das ursprünglich mit dem mythischen Bilde der Fahrt des Himmelsgottes nichts zu tun hat, das aber mit diesem die Flut gemeinsam hat, um dieses gemeinsamen Zuges willen

hinzugekommen wäre. So sind weit verbreitet die Sagen, die den Ursprung von Seen oder das Versinken von Städten aus dem Zorn der Götter über ruchlose Menschen herleiten. Aus dem klassischen Altertum gehört hierher die bekannte Erzählung von Philemon und Baucis. Aus der biblischen Tradition ist zu erinnern an die Sage vom Untergang Sodoms und Gomorrahs. Dadurch daß nun in der griechischen, wie in der babylonisch-israelitischen Sage dieses zweite Motiv mit dem ersten von der Fahrt des Himmelsgottes, veranlaßt durch die in beiden vorkommende Flut, kombiniert worden wäre, ergab sich möglicherweise die neue, kompliziertere Form der Sage, bei der die Sintflut zugleich eine S ü n d flut ist.

Es bleibt nun noch die Frage übrig, zu welcher Zeit wohl die Israeliten die Sintflutsage von den Babyloniern übernommen haben. Auch hier ist es wieder nicht geraten, diese Frage isoliert für die Sintflutsage zu beantworten. Vielmehr, nachdem wir nun gesehen haben, wie bei der Schöpfung, bei der Paradiesesgeschichte, bei der Tradition von den Urvätern und bei der Sintflut jedesmal babylonische Stoffe zu Grunde liegen, die von den Israeliten erst entlehnt worden sind, so ist es methodisch das einzig richtige Verfahren, diese sämtlichen urgeschichtlichen Sagen als einen zusammenhängenden Traditionsstoff zu betrachten, mit dem die Israeliten zu einer bestimmten Zeit bekannt geworden sind. Es wurde oben nun schon wiederholt hervorgehoben, daß wir diese Zeit aus verschiedenen Gründen relativ recht früh ansetzen müssen, weil sich bereits in den ältesten oder wenigstens in recht alten Stücken des Alten Testaments Bekanntschaft mit diesen babylonischen urgeschichtlichen Stoffen zeigt und weil wir eine lange Entwickelungszeit dieser Sagen in Israel selbst annehmen müssen, bis sie die vom Babylonischen doch recht verschiedene und vom Geiste des Monotheismus durchdrungene Form erhielten, in der sie jetzt vorliegen.

Noch bis vor fünfzehn Jahren wären wir nun nicht imstande gewesen, eine befriedigende Antwort auf die Frage nach der Zeit und der Art und Weise zu geben, in der die Israeliten in den Besitz dieser urgeschichtlichen babylonischen Sagen gekommen sind. Das ist anders geworden, seitdem im Jahre 1888 der überraschende Tontafelfund von Tell el-Amarna gemacht wurde, über den in Heft 2 des ersten Jahrgangs dieser Sammlung ausführlich berichtet ist. Nicht sowohl aber der Inhalt der hier zum Vorschein gekommenen Briefe ist für unsere Frage von Wichtigkeit, als viel-

mehr die Tatsache an sich, daß in dieser frühen Zeit, um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends, ein solcher reger internationaler Verkehr zwischen Babylonien und dem Westen, speziell Palästina und Ägypten, stattfand; und ferner, daß bei diesem Verkehr gerade die babylonische Schrift und Sprache eine Rolle spielte. Babylonische mythologische Texte wurden damals aber geradezu als Übungsstücke benutzt, die dem Ägypter und Palästinenser zur Erlernung des Babylonischen dienten. Natürlich mußte dabei gleichzeitig auch manches von dem Inhalte dieser Sprachübungstexte in das Bewußtsein der Lernenden übergehen. Und nun will es der Zufall, daß speziell einer dieser mythologischen Texte aus dem Tell el-Amarna-Fund jener Adapa-Mythus ist, der der biblischen Paradiesesgeschichte so nahe steht!

Wenn irgend eine Zeit, so ist also gerade diese Periode in der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends diejenige, in der wir am ehesten ein Einströmen babylonischer Mythen, speziell der urgeschichtlichen Mythen, nach Palästina erwarten können. Und diese Periode fällt auch früh genug, um Zeit zu lassen für die lange Entwickelung, die diese Mythen erst auf palästinensischem Boden selbst durchgemacht haben müssen, bevor sie diejenige Gestalt erhielten, in der sie uns jetzt in der hebräischen Literatur entgegentreten. Damit hängt aber weiter zusammen, daß die Israeliten diese Mythen aller Wahrscheinlichkeit nach erst von den Kanaanäern übernommen haben. Denn damals waren ja die Israeliten selbst noch nicht im Lande oder fingen eben erst an, sich festzusetzen.

* * *

Es könnte manchem Leser der vorstehenden Ausführungen vielleicht beklagenswert erscheinen, daß der Gang der Wissenschaft dazu zwingt, Ansichten fallen zu lassen, die manchem lieb geworden sind und durch jahrtausendelange Tradition geheiligt erscheinen. Demgegenüber darf aber anderseits auch darauf hingewiesen werden, daß bei einem Stoffe, wie der biblischen Urgeschichte, gerade durch die Erkenntnis der babylonischen Grundlage und ihrer israelitischen Ausgestaltung erst recht deutlich hervortritt, eine wie unvergleichlich hohe Stufe das religiöse Bewußtsein in Israel gegenüber allen anderen Völkern des Altertums, speziell auch den Babyloniern, erreicht hat.

Inhalt.

Literatur.

Nöldeke, Der Mythus von der Sündfluth: Im neuen Reich 1872 I S. 247—259. — Smith, Chaldäische Genesis 1876. — Budde, Die biblische Urgeschichte 1883. — Jensen, Die Kosmologie der Babylonier 1890. — Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit 1895. — Usener, Die Sintfluthsagen 1899. — Jensen, Assyrisch-babylon. Mythen und Epen 1900 (Keilinschr. Biblioth. VI 1). — Gunkel, Genesis, 2. Aufl. 1902 (Handkomm. zum A. T. I 1). — Zimmern in Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl. 1903, S. 488 ff. — King, The Seven Tablets of Creation 1902. — Böklen, Die Sintflutsage: Archiv für Religionswissenschaft VI (1903), S. 1 ff.







